سنڌي ادب جو فڪري پس منظر

ڊاڪٽر عبدالغفور ميمڻ

سنڌي ٻوليءَ جو بااختيار ادارو

سنڌي ادب جو فڪري پس منظر

ڊاڪٽر عبدالغفور ميمڻ

سنڌي ٻوليءَ جو بااختيار ادارو

حيدرآباد، سنڌ

2017ع

سنڌي ٻوليءَ جي بااختيار اداري جو ڪتاب نمبر (293)
ٻئي ڇاپي جا حق ۽ واسطا محفوظ

سنڌي ادب جو فڪري پس منظر

ليکڪ: ڊاڪٽر عبدالغفور ميمڻ
ڇاپو پهريون: 2002ع، شاهه عبداللطيف چيئر، ڪراچي يونيورسٽي
ڇاپو ٻيو: اپريل 2017ع
ڪمپوزنگ: رمضان ترڪ
ٽائيٽل: اسد الله ڀٽو
تعداد: 1000
قيمت: 600/- روپيا
ناشر: سنڌي ٻوليءَ جو بااختيار ادارو، حيدرآباد، سنڌ، پاڪستان.

Catalogue Reference
Memon Ghafoor. Dr
Sindhi Adab Jo Fikri Pasmanzar
Sindhi Language
Sindhi Language Authority
ISBN: 978-969-625-128-6

Sindhi Adab Jo Fikri Pasmanzar

By: Dr. Abdul Ghafoor Memon
First edition: 2002, Shah Abdul Latif Chair, University of Karachi.
Second edition: April 2017, Sindhi Language Authority Hyderabad, Sindh, Pakistan
Quantity: 1000
Price: Rs.600/-
Composing: Ramzan Turk
Title: Asadullah Bhutto
Published by: Sindhi Language Authority, National Highway, Hyderabad, Sindh, 71000, Pakistan.
Tel: 022-9240050-3
Fax: 022-9240051
E-mail: contact@sindhila.edu.pk,sindhila@yahoo.com
Website: www.sindhila.org
Printed by: M/S Pakeeza Printers, Hyderabad.

انتساب

پنهنجو هي ذهني پورهيو ارپيان ٿو
پنهنجي پيارن ٻارن
سارنگ، سنڌيا، ڪنول، سرواڻ ۽ سروش کي

ڊاڪٽر غفور ميمڻ

فهرست

ناشر پاران 13

پهرين ڇاپي جو مهاڳ 15

پهرئين ڇاپي جا پيش لفظ 17

باب پهريون

سنڌي ماڻهن جو فلسفياڻو پس منظر 23

1. انسان جي فڪر جي ارتقا 23
2. قديم سنڌ جو فڪري پس منظر 25
3. سنڌ تي ڌارين جون ڪاهون ۽ انهن جا سنڌي ماڻهن تي اثر 33
4. آرين جي ڪاهہ 34
5. آريا ۽ سنڌي سماج ۾ تضاد 34
6. عربن جي ڪاهہ 40
7. ننڍي ڪنڊ جا قديم فڪر ۽ سنڌي ماڻهن تي انهن جا اثر 50
   - i. ويدن جو فڪر 50
   - ii. ٻڌمت 55
   - iii. جين مت 59
   - iv. چارواڪ يا لوڪ يات جو فلسفو 62
8. حوالا 68
9. سنڌ ۾ اسلام جو اچڻ ۽ ان جا فڪري اثر 70

اهم اساسي شاعرن جو فڪر 79

- i. قاضي قادن 79
- ii. شاهہ ڪريم 83
- iii. شاهہ عبداللطيف ڀٽائي

iv. خواجه محمد زمان لنواريءَ وارو (وحدت الشهود جو فڪري پس منظر ۽ سنڌس فڪر) 88

v. سچل سرمست 99

108

10. حوالا 112

11. انگريزن جو دور 116

12. شاعري 121

پهريون دور 121

i. بيدل فقير 121

ii. مصري شاهه 123

13. ٻيو دور 126

i. خليفو گل محمد هالائي 126

ii. مير عبدالحسين خان سانگي 128

14. نثر 132

15. پهريون دور 133

i. مرزا قليچ بيگ 133

ii. ڀيرومل مهرچند آڏواڻي 135

iii. ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻي 136

16. ٻيو دور 138

i. امر لعل هنگوراڻي 140

ii. شيخ اياز 141

17. باب پهرئين جو تت ۽ نتيجو/حاصلات 143

18. حوالا 149

باب ٻيو

ننڍي کنڊ ۾ پاڪستان ٺهڻ جو فڪري پس منظر 153

1. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ لڏ پلاڻ وارو عمل 158

2. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ جي سماجي صورتحال ۽ تبديل ٿيندڙ فڪر 159

3. سنڌ جي اصلوڪي ۽ پاڪستان جي فڪر ۾ فرق 163

4. پاڪستان ٺهڻ جو سنڌي ادب تي فڪري اثر 166

5. شاعري 166

6. نثر 175

7. حوالا 183

8. مزاحمتي فڪر 186

9. مزاحمت ڇا آهي؟ 186

10. ڏند ڪٿائن ۾ مزاحمتي فڪر 190

11. سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پس منظر (پاڪستان کان اڳ) 195

12. سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پس منظر (پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ) 200

13. سنڌي ادب ۾ مزاحمتي فڪر 207

  i. شاعري 207

  ii. نثر 216

14. نتيجو 226

15. حوالا 230

باب ٽيون

سنڌي ادب جون فڪري تحريڪون ۽ ادبي لاڙا 237

1. رومانويت 237

2.	رومانويت جو فڪري پس منظر	240
3.	سنڌ ۾ رومانويت جو پس منظر	242
4.	رومانوي ادب	245
5.	موجوده دور 1947_1980ع	245
6.	نثر	245
i.	سانگهڙ	245
ii.	پڙاڏو سوئي سڏ	246
iii.	آغا سليم	247
iv.	امر جليل	251
v.	موهن ڪلپنا	254
i.	شاعري	258
6.	نتيجو	263
7.	حوالا	265
8.	**ترقي پسند ادب**	266
9.	ترقي پسندي ڇا آهي؟	268
10.	روشن خيالي	271
11.	تاريخي پس منظر	271
12.	فڪري پس منظر	272
13.	هندستاني اپکنڊ ۾ روشن خيالي	276
14.	سنڌ ۾ روشن خيالي	279
15.	مارڪس ازم	284
16.	ادب جو مارڪسي نظريو	291

17. سنڌ ۾ ادب ۽ سياست تي مارڪس ازم جا اثر 293
18. حوالا 298
19. **سنڌي ادب ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جا نمائندا** 301
20. نثر 303
21 افسانا 303
i. اياز قادري 303
ii. حفيظ شيخ 306
iii. جمال ابڙو 309
iv. غلام رباني آگرو 317
v. سراج 323
vi. رشيد ڀٽي 327
vii. نسيم کرل 330
viii. نجم عباسي 337
ix. امر جليل 342
x. علي بابا 349
22. ڀيا ڪهاڻيڪار 354
23. **روشن خيال ۽ ترقي پسند شاعر** 358
i. حيدر بخش جتوئي 359
ii. عبدالڪريم گدائي 365
iii. شيخ اياز 370
iv. سرويچ سجاولي 379
v. ابراهيم منشي 382
vi. فتاح ملڪ 385
vii. تنوير عباسي

390

24. **ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر جو رجحان رکندڙ پيا شاعر** 395

i. سراج 395

ii. خاڪي جويو 396

iii. بردو سنڌي 397

iv. استاد بخاري 400

v. نياز همايوني 403

vi. شمشير الحيدري 407

vii. امداد حسيني 409

viii. انور پيرزادو 411

ix. ذوالفقار سيال 414

25. ناول ۽ ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر 421

26. حوالا 428

27. **جديديت** 435

28. سياسي سماجي حالتون 436

29. سنڌ ۾ جديديت جو سياسي سماجي پس منظر 439

30. جديديت جو فڪري پس منظر 441

i. وجوديت 441

ii. اظهاريت 454

iii. شعوري وهڪرو 454

iv. سريئلزم 455

v. ناڪاريت 455

.31	سنڌ ۾ وجودي فلسفو ۽ جديد وجوديت	455
.32	حوالا	462
.33	جديديت جا نمائندا اديب	464
.34	نثر	464
.i	ماڻڪ	464
.ii	نور گهلو	473
.iii	مشتاق احمد شورو	476
.iv	خيرالنساءِ جعفري	480
.v	ممتاز مهر	484
.vi	رسول ميمڻ	489
.vii	نورالهديٰ شاهه	493
.viii	هيرو شيوڪاڻي	497
.ix	ايشور چندر	498
.x	رزاق مهر	501
.xi	مدد علي سنڌي	503
.xii	ڪيهر شوڪت	506
.xiii	شرجيل	509
.35	ڪجهه ٻيا ڪهاڻيڪار	510
.i	شوڪت حسين شورو	510
.ii	بيدل مسرور	510
.iii	عابد مظهر	510
.iv	ڪيلاش	511
.v	اخلاق انصاري	511

36. شاعري 512
37. حوالا 521

باب چوٿون

‘ ا,”ع- “’ ,”ع واري عرصي جي سنڌي ادب جو فڪر 525

1. تت/حاصلات 525
2. ڪتابيات 540

ناشر پاران

ڪتاب”سنڌي ادب جو فڪري پس منظر“ ڇاپيندي اسان کي سرهائي ٿي رهي آهي. اصل ۾ هي ٻيو ڇاپو آهي. پهريون ڇاپو 2002ع ۾ شاهه عبداللطيف ڀٽائي چيئر، ڪراچي يونيورسٽي طرفان شايع ڪرايو ويو هو. جڏهن هي ڪتاب ڇپيو هو ته ان وقت سنڌ جي ساڃاهه وند حلقن طرفان هن ڪتاب تي ڪافي علمي بحث ٿيو هو. ڪيترن ڏاهن ۽ اسڪالرن هن ڪتاب تي ادبي تنقيد ڪئي هئي، جن ۾ ڊاڪٽر شمس سومرو، ممتاز مهر، تاج بلوچ، رئوف نظاماڻي، انور پيرزادو، انعام الحق جاويد ۽ طارق عزيز شيخ شامل هئا. ان کان علاوه رسالي ”سوجهرو“ ۾ خطن وسيلي ڪافي بحث مباحثو ٿيو هو. جلدي هن ڪتاب جي تعليمي اهميت کي محسوس ڪندي، سنڌ جي اهم يونيورسٽين پنهنجي نصاب ۾ شامل ڪيو. وقت سان گڏ آهستي آهستي هن ڪتاب جي پڙهندڙن ۾ اضافو ٿيندو ويو. هن وقت سنڌيءَ ۾ ايم فل ۽ پي ايڇ ڊي ڪندڙ شاگردن جو وڏو تعداد هن ڪتاب جو گهرجائو آهي، پر ڇو ته شاهه لطيف چيئر وٽان هن ڪتاب جون سڀ ڪاپيون وڪامجي چڪيون آهن، تنهن ڪري هي ڪتاب مارڪيٽ ۾ موجود نه آهي. ڪتاب جي اهميت کي محسوس ڪندي، اسان شاهه لطيف چيئر کان هن ڪتاب جي ٻئي ايڊيشن ڇپائڻ لاءِ اجازت گهري، جيڪا موجوده ڊائريڪٽر پروفيسر محمد سليم ميمڻ خوشي سان لکت ۾ ڏني. هي ڪتاب پي ايڇ ڊي جي ٿيسز آهي، جيڪا 2001ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي سنڌي شعبي مان ڊاڪٽر فهميده حسين جي نگرانيءَ ۾ ڪئي وئي هئي.

سنڌي ادب جي فڪري پس منظر ۽ پيش منظر تي هن کان اڳ سنڌيءَ ۾ ڪم نه ٿيو هو سواءِ هڪ ڪتاب جي جيڪو ڊاڪٽر الهداد ٻوهئي صاحب ”سنڌي ادب جا فڪري محرڪ “نالي سان لکيو هو. تنهن ڪري انهيءَ موضوع تي مجموعي طور تي موهن جي دڙي کان وٺي ويجهي ماضي واري دؤر يعني 1980ع تائين ڪم ڪرڻو پيو هو. 1980ع کان پوءِ دنيا ۾ وڏيون تبديليون آيون، جديديت جو خاتمو ٿي ويو. جديديت پڄاڻان (Post Modernism) جو دؤر شروع ٿي ويو، جنهن جو بنياد جديديت جي سڀني نظرين کان مختلف آهي. مجموعي طور دنيا کي فڪري طور ٽن دؤرن ۾ ورهائي سگهجي ٿو. پهريون لوڪ ڪٿائن جو دؤر ٻيو جديد دؤر، ٽيون جديديت

پڄاڻان جو دؤر. پهريون دؤر لوڪ ڪٿائن، ڏند ڪٿائن، ديوين، ديوتائن جو دؤر. ٻيو جديد دؤر جنهن جا نظريا سجاڳيءَ واري دؤر کان شروع ٿيا هئا، جن ۾ ادب جو ڪلاسيڪل دؤر، رومانويت وارو ترقي پسند دؤر، ادب جو جديديت وارو دؤر. فڪري طور جديد فلاسفي کان وٺي هيگل تائين، ڪارل مارڪس کان وٺي سارتر تائين جديد دؤر هو. ان کان پوءِ جديديت پڄاڻان دؤر شروع ٿيو جن ۾ ساختيات، ساختيات پڄاڻان، ساختياتي فيمينزم، يا فيمينزم جي چوٿين لهر، ڊيٿ آف آٿر، سررئلزم، ڪاري مسخري (Black Humor)، حقيقت کان مٿانهين حقيقت (Hyper Reality) سچ پڄاڻان (Post truth) وغيره شامل آهن. هي ڪتاب صرف جديد دؤر جي فڪري ۽ ادبي نظرين جي اپٽار ڪري ٿو.

هتي هڪڙي ڳالهه واضح ڪندو هلان ته ادبي دؤر الڳ آهن ۽ فڪري دؤر الڳ آهن، پر ادبي تحريڪون ڪنهن نه ڪنهن فڪري پس منظر ۾ پيدا ٿيون آهن. سجاڳي واري دؤر ۾ عقليت جو فڪر پروان چڙهيو جنهن جي نتيجي ۾ ڪلاسيڪل دؤر شروع ٿيو. روسو واري فڪر جي نتيجي ۾ رومانويت واري تحريڪ شروع ٿي. مارڪسزم جي پس منظر ۾ ترقي پسند ادبي تحريڪ شروع ٿي، وجوديت جي فڪر جي نتيجي ۾ سنڌ ۾ جديديت نالي ادبي تحريڪ ۽ دنيا ۾ مختلف نالن سان اها تحريڪ هلي. سنڌ ۾ باقاعده اهي دؤر پيدا نه ٿيا آهن، پر انهن تحريڪن جو سنڌي ادب تي اثر ضرور ٿيو آهي. سنڌ ۾ ترقي پسندي ۽ وجوديت جو دؤر عالمي طور گڏ پيدا ٿيو باقي ڪلاسيڪل، رومانوي دؤر سنڌ ۾ نه رهيا، پر سنڌي ادب ۾ انهن سڀني تحريڪن جا فڪري اولڙا اڳ ئي موجود رهيا آهن. مثال ڀٽائي جي شاعري هڪ وقت ڪلاسيڪل آهي، رومانوي به آهي ته ترقي پسند به آهي، پر ٿورو ڪنداسين ته وجوديت جا اهم فيچر به منجهس موجود آهن. تنهن ڪري عالمي تحريڪون، ادبي نظريا ۽ فڪري رجحان هڪ ئي وقت سڀني اديبن ۾ موجود رهيا پر هن ڪتاب ۾ انهيءَ ڳالهه تي تحقيق ڪئي وئي آهي ته ڪهڙو رجحان وڌيڪ ڪهڙي اديب تي حاوي هو.

اسان کي اميد آهي ته سنڌي ادب جا شاگرد نوان محقق ۽ استاد توڙي هن موضوع ۾ دلچسپي رکندڙ هن ڪتاب مان لاڀ پرائيندا ۽ گڏوگڏ يونيورسٽين جي شاگردن جي گهرج به پوري ٿي ويندي، جن جي نصاب تي هي ڪتاب رکيل آهي.

ادارو

جون، 2017ع
حيدرآباد، سنڌ

پهرئين ڇاپي جو مهاڳ

ڊاڪٽر غفور ميمڻ منهنجو هڪ لائق فائق شاگرد آهي جنهن کي مون نہ صرف ايم. اي سنڌيءَ دوران پڙهايو بلڪ سندس پي. ايچ. ڊيءَ جي بہ گائيڊ رهيس ۽ هاڻ هو شاهہ لطيف چيئر ۾ ريسرچ آفيسر جي حيثيت ۾ ٺيندڙ تحقيقي ڪم ۾ بانهن ٻيلي آهي.

گذريل ڏهن سالن جي عرصي ۾ هن سان علمي، ادبي، سياسي، سماجي ۽ فڪري موضوعن تي بحث ڪندي مون هن کي هڪ ”ننڍڙو مفڪر“ محسوس ڪيو جيڪو آهستي آهستي پنهنجي مطالعي ۽ مشاهدي جي مدد سان فڪري طور بالغ ٿيندو اڄ سنڌ جي انهن چند آڱرين تي ڳڻڻ جيترن گهڻو پڙهيل نوجوان مفڪرن ۽ دانشورن ۾ ڳڻپ ڪرائي ويو آهي جيڪي مستقبل ۾ علم دانش جي حوالي سان سنڌ جون واڳون سنڀاليندا.

غفور ميمڻ جو هي ڪتاب دراصل سندس پي. ايچ. ڊيءَ جو مقالو آهي جنهن ۾ مجموعي طرح سان سنڌي ادب جي فڪري پس منظر بابت تحقيق ۽ کوجنا ڪيل آهي ۽ ائين ڪندي هن سنڌ ۽ ان جي فڪر کان متاثر ٿيل ۽ انهن تي اثر وجهندڙ فڪرن فلسفن بابت پڻ ڀرپور مطالعو ڪيو آهي. جيتوڻيڪ اڪيڊمڪ تقاضائن مطابق سندس تحقيق جو دائرو ورهاڱي کان وٺي اسي جي ڏهاڪي تائين محدود ڪيو ويو هو، تنهن هوندي بہ هن انهيءَ ڳالهہ کي هر وقت سامهون رکيو تہ ڪوبہ دور پنهنجي پس منظر ۽ پيش منظر کان ڌار ڪري تحقيق جي دائري هيٺ آڻي نٿو سگهجي ان ڪري هن ضروري سمجهيو تہ سنڌ جي فڪر جا پيرا موهن جي دڙي کان کڻجن. اهو هڪ ڏاڍو ڏکيو ڪم هو ڇاڪاڻ جو سنڌ جي حوالي سان موهن جي دڙي واري دؤر کان ويدن واري دؤر تائين ڪنهن بہ قسم جي تاريخي طور رڪارڊ ٿيل مواد جي اڻهوند سبب هن کي مجموعي طور سان سموري ڪنڊ جي فڪري ڌارا سان سلهاڙڻي کوجنا ڪرڻي پئي ۽ انهيءَ ڏس ۾ فلسفي جي مغربي توڙي مشرقي عالمن جا ڪيترائي ڪتاب ۽ نظريا پيڻا پيا ۽ آخر ۾

انهيءَ ذريعي سنڌي فڪر جي انفراديت کي اجاگر ڪري ان جي تسلسل کي ويهين صديءَ تائين ڪڍي آيو آهي. اهو هڪ محقق پاران پيش ڪيل نظريو آهي جنهن کي ڪانئس پوءِ اچڻ وارو ڪو ٻيو محقق قبول يا رد ڪري سگهي ٿو. ان ڪري هن جي نظريي کي حتمي يا آخري نٿو چئي سگهجي. هونءَ بہ تحقيق ۾ اهڙي گنجائش هئڻ گهرجي. البت ”سنڌ جي فڪر“ بابت هڪ نئون ۽ نڪورو خيال يقيناً پيش ڪيو ويو آهي. انهيءَ جي روشنيءَ ۾ شاهہ لطيف سميت سنڌ جي ٻين اهم ڪلاسيڪي شاعرن جي پرک ڪئي وئي آهي ۽ اڳتي هلي ورهاڱي کان پوءِ وارين اهم نثر ۽ نظم جي صنفن ۾ پڻ انهيءَ فڪري پس منظر جا اولڙا ڏيکاريا ويا آهن... ايئن هڪ نهايت اهم موضوع کي توڙ تي پڄايو ويو آهي.

هن ٿيسز جي خاص ڳالهہ اها آهي تہ اها پهرين ٿيسز آهي جيڪا سنڌ کان ٻاهر جي ٻن ماهرن ڊاڪٽر مرليڌر جيٽلي ۽ ڊاڪٽر موتي پرڪاش وٽ پرکجڻ لاءِ وئي جن جو تحقيق جي ميدان ۾ پنهنجو مقام آهي. هنن ٻنهي صاحبن هن مقالي کي تمام گهڻو ساراهيو ۽ بهترين رپورٽون اماڻيون.

شاهہ لطيف چيئر پاران ڊاڪٽر غفور ميمڻ جي ڪيل هن منفرد ۽ اعليٰ درجي جي تحقيق کي منظر عام تي آڻڻ سان عمومي طور سنڌ جي ۽ خصوصي طور سنڌي علم ادب جي فڪر جو پس منظر اڳيان آڻي سگهنداسين جنهن جي روشنيءَ ۾ شاهہ لطيف تي تحقيق جو هڪ نئون باب کلندو.

اميد تہ اسان جي هيءَ ڪوشش ساب پوندي.

ڊاڪٽر فهميده حسين
ڊائريڪٽر
شاهہ عبداللطيف ڀٽائي چيئر
ڪراچي يونيورسٽي

فيبروري، 2002ع
ڪراچي، سنڌ

پهرئين ڇاپي جا پيش لفظ

علامہ آءِ. آءِ. قاضي چيو هو تہ علم و ادب جي واڌاري جو مدار ”فڪر“ تي آهي ڇو تہ فڪر ئي هر مضمون ۽ بيان جو سرچشمو آهي.

اها ڳالهہ سؤ فيصد صحيح آهي. فڪر يعني فلسفي ڪان بغير تہ ڪو بہ فن سرجي ئي نٿو سگهي. ڪنهن ڏاهي چيو هو تہ دنيا ۾ هر ماڻهو فلسفي آهي، ڇو تہ هر ماڻهوءَ جي ڪا نہ ڪا سوچ ۽ ويچار هوندو آهي، هر ماڻهو جو ڪنهن بہ مسئلي تي ڪو نہ ڪو نقطہ نظر هوندو آهي، تنهن ڪري اها ڳالهہ ثابت ٿئي ٿي تہ دنيا جي مڙني علمن جي ماءُ فلسفو آهي ۽ هونئن بہ تاريخ ۾ سڀ کان پراڻو علم فلسفو آهي، ٻيا سيئي علم فلسفي منجهان ئي نڪتا آهن. ول ڊيورانٽ چيو هو تہ سائنس ماڻهوءَ کي علم ڏيئي سگهي ٿي پر ڏاهپ صرف فلسفو ئي ڏئي ٿو ۽ واقعي جنهن ماڻهو کي ڪائنات جي مابعدالطبعياتي سوالن جي هورا کورا ٿيندي آهي اهو فلسفي جي سمنڊ ۾ ٽپي پوندو آهي، پر ڪائنات جو علم سمنڊ آهي، اسان تہ صرف هڪ معمولي ٻيٽ تي ٻيٺا آهيون، انهي ٻيٽ تي ٻيهي مون سنڌي ادب جي گهرائيءَ ۾ وڃڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. هن کان اڳ ۾ سنڌي ادب تي تمام گهڻي تحقيق ٿي آهي پر سنڌي ادب ۾ ڪهڙو فلسفو سمايل آهي ۽ سندس فڪري پس منظر ڪهڙو آهي انهي تي تمام گهٽ قلم کنيو ويو آهي. مون جڏهن بي. اي. ۾ فلسفو پڙهيو تہ انهي وقت مون کي محسوس ٿيو تہ فلسفي کان وڌيڪ ڪو دلچسپ موضوع نہ هوندو ۽ جڏهن سنڌي ادب ۾ ايم. اي. ڪيم تہ مون کي وک وک تي فڪري گهرائي ملي، خاص طور سنڌي اساسي شاعريءَ مون کي ڏاڍو متاثر ڪيو جنهن ۾ فڪر جا ڳوڙها نڪتا شامل آهن، ان وقت مون پڪو پهہ ڪيو تہ سنڌي سماج ۽ سنڌي ادب جي پس منظر تي ضرور تحقيق ڪندس ڇو تہ سنڌي ماڻهن، سنڌي سماج جي فلسفي کي سمجهڻ کان بغير سنڌي ادب کي نٿو سمجهي سگهجي ۽ اها خبر نہ ٿي پئجي سگهي تہ سنڌي اديب شعوري يا لاشعوري طور ڪهڙو فڪر

رکي ٿو. اهڙن خيالن جو اظهار جڏهن مون محترمہ سائڻ فهميده حسين سان ڪيو تہ انهي منهنجي ڏاڍي همت افزائي ڪئي ۽ اهو ئي سبب آهي جو مان هن موضوع جي گهري سمنڊ ۾ ٽپي پيس. تحقيق ڪرڻ سان منهنجي اڳيان ڪائنات جا نوان رنگ وکري پيا. سنڌي ادب، سنڌي سماج ۽ فڪر جا دروازا کلندا ويا ۽ مون کي علمي وجدان ٿيڻ لڳو تہ واقعي فڪر ۽ فلسفي جي اصل سرزمين تہ سنڌ آهي، ۽ ايڏو تہ امُلهہ خزانو هن سرزمين ۾ موجود آهي جنهن جو ڪاٿو نٿو ڪري سگهجي. اڪثر ڪري اهو چيو ويندو آهي تہ اصل فلسفي جي سرزمين يونان آهي ۽ سنڌ تي بہ يوناني فڪر سان گڏ ويدن، ٻڌمت، جين مت جو بہ گهرو اثر موجود آهي، ان کان پوءِ اسلام، يورپين لبرل ازم ۽ مارڪسزم جو سنڌ تي گهرو اثر موجود آهي، پر تحقيق ڪرڻ سان هڪ نئين ڳالهہ سامهون آئي تہ سنڌ جو فڪر انهن سڀني فلسفن کان منفرد آهي، جيڪو هزارين سالن کان سنڌي ماڻهن ۽ سماج جي لاشعور ۾ گردش ڪندو رهيو آهي ۽ انهي جو اظهار وقت بہ وقت ٿيندو رهيو آهي، اهو ئي سبب آهي جو اسان وٽ صوفي شاهہ عنايت، خواجہ محمد زمان، شاهہ لطيف، سچل سرمست جهڙيون شخصيتون پيدا ٿيون آهن ۽ دنيا جا جيڪي بہ فڪر سنڌ ۾ آيا انهن کي پنهنجائڻ کان پوءِ بہ سنڌي فڪر گم ٿي نہ سگهيو بلڪ انهن نون فڪرن سان ملي مثبت طور سامهون آيو ۽ جڏهن اهي فلسفا پنهنجو مدو پورو ڪري ويا تہ وري سنڌ پنهنجي اصلي فڪر جي صورت کڻي بيهي رهي. آءٌ انهي فڪر جو نالو مثبت وجوديت (Positive Existentialism) تجويز ڪريان ٿو. سنڌي ادب ۾ نثر هجي توڙي شاعري منجهس انهيءَ فڪر جي اپٽار ڪيل آهي، ها البتہ حالتن جي گهاٽي ۾ پيڙجندي اديبن منفي اظهار بہ ڪيا آهن پر اهي جٽاءُ ڪندڙ نہ آهن.

سنڌ جي اصلي فلسفي جو بنيادي نڪتو انسانيت پسندي آهي. پر سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ ڇا هن وقت سنڌي ماڻهن ۾ سندن ڌرتي جو اصل فڪر عملي طور موجود آهي؟ تہ جواب آهي تہ انفرادي طور موجود آهي پر اجتماعي طور ناهي دور وڏي تبديليءَ جو دور آهي، اها تبديلي صنعتي دور

جي شروع ٿيڻ سان شروع ٿي آهي، جنهن ۾ هزارين سالن کان موجود ۽ رائج ٿيل قدر ٽٽي رهيا آهن. جاگيرداريءَ جي رواجن، رسمن، قدرن ۾ ڏار پئجي رهيا آهن، پر تنهن هوندي بہ آءٌ سمجهان ٿو تہ سچي دنيا ۾ بنيادي طور اڃا جاگيرداري قدرَ موجود آهن. ڇو تہ جهڙي طرح سائنسي دور ۾ قدر هئڻ گهرجن اهي ناهن. اڄ بہ مردانگيءَ وارو تصور، پاڙائپ وارو تصور، پيار ۽ محبت يا جنس بابت معيار جاگيرداري قدرن تي رکيل آهن. مطلب تہ سٺائي ۽ خرابي جو معيار اڄ بہ فيوڊل آهي. نتيجي طور سماج ۾ هڪ غير متوازن (unbalanced) صورتحال پيدا ٿي چڪي آهي. ڪمرشلزم ماڻهوءَ کي اجتماعيت کان ٽوڙي انفراديت ڏانهن گهلي ويو آهي. روز بہ روز ماڻهو اندر ۾ اڪيلو ٿيندو وڃي، ويڳاڻپ، ذهني غير يقيني (uncertainty) وڌندي وڃي. هر ماڻهو چاهي ٿو تہ هن جو ڪو دوست هجي ڪو همراز ساٿي هجي، ڪو کيس سمجهي سگهي، ساڻس پيار ڪري. هر ماڻهو چاهي ٿو تہ سندس صلاحيتون پرکجن. کيس موقعو ملي، سندس واهہ واهہ ٿئي. پر سڀ خواهشن جا انبار ڪٺي هڪ جنگل ۾ پٽڪي رهيا آهن. ڪير بہ ڪنهن کي نٿو ملي، ڇو تہ سڀني جو ذهن مٿامٿاڪل بنجي چڪو آهي. سڀئي رس ڪائڻ لاءِ تيار آهن ڪس ڪير بہ نٿو ڪائي. سڀڪو چاهي ٿو تہ هو محبوب هجي سندس مٿان ٻيا فدا ٿين پر عاشق ٿيڻ لاءِ ڪير بہ تيار ناهي. سڀ پنهنجي مفادن جي خول ۾ قيد آهن. بس هڪ هجوم آهي جنهن جي واتن ۾ واپاري دنيا جا ڪوڪلا نعرا ڪنهن ڏئي ڇڏيا آهن، ۽ سڀ تاڙيون وڄائيندا وڃي رهيا آهن. ڪنهن کي بہ خبر ناهي تہ اسين ڪيڏانهن وڃي رهيا آهيون. منافق روين جي يلغار آهي. سچي ماڻهوءَ ۽ ايماندار ماڻهوءَ جو قدر ڪونهي. ڪوڙ، چاپلوسي، ٺڳي، بدمعاشي ۽ طاقت هن سماج جا جوهر بنجي چڪا آهن. اهڙي صورتحال ۾ ادب، ساڃاهہ، ڏاهپ، تحقيق جي جڳهہ ڪٿي وڃي ٿي ٻيهي توهان پاڻ سوچيو. اسان جا نوجوان ڊش، ڪيبل ۽ ڪاپي ڪلچر جي پيداوار مائڪل جيڪسن ٽائپ هيرو ٿيڻ پسند ڪندا آهن. جاويد ميانداد جي ڇڪي تي خوش ٿيندا آهن. وڏ ۾ وڏ ڪمپيوٽر تي چيٽنگ ڪندي

خوش ٿيندا آهن. اهي ڪورس جا ڪتاب به پڙهڻ لاءِ تيار ناهن. انهن کي ڏسي ڇا اسان ادب، ڏاهپ، علم ۽ تحقيق جي مستقبل ۽ قوم جي روشن آئندي جي اميد رکي سگهون ٿا! ۽ جيڪڏهن ڪو نوجوان سنجيده ٿي علم حاصل ڪرڻ به چاهي ته ان کي ڇريو ڇيو ويندو آهي. باقي اسان جي عالمن، ڏاهن، دانشورن وٽ وقت ڪونهي جو هو جديد ادب پڙهن ۽ انهيءَ تي به اکر ڳالهائين. ٻي ڳالهه ته مَ سهپ جو رويو تمام گهٽو آهي. ڪير به ڪنهن کي برداشت ڪرڻ لاءِ تيار ڪونهي.

منهنجي هن ڪتاب جي باري ۾ ڪابه دعويٰ ناهي، ٿي سگهي ٿو ته ڪنهن هڪ ماڻهو کي به هن مان لاڀ حاصل ٿئي ته آءٌ پنهنجي محنت سجائي سمجهندس. هونئن به ڪنهن به تخليق ۽ تحقيق جي اهميت تاريخ طئي ڪندي آهي، ٻيو ته تحقيق ڪرڻ وقت ماڻهو مڪمل آزاد نه هوندو آهي. ڪجهه اڪيڊمڪ اصولن جو پابند رهندو آهي، جنهن ڪري فرد جي ذات، سندس تخيل، رومانويت ۽ جذبن جو عمل دخل گهٽ هوندو آهي، انهي کان علاوه جنهن سماج ۾ اسين رهون ٿا انهيءَ جي قدرن جو خيال به رکڻو پوندو آهي، تنهن جي باوجود به هن ڪتاب تي تنقيد ڪرڻ هر فرد جو جمهوري حق آهي، ۽ آءٌ سمجهان ٿو ته سٺي تنقيد جي آجيان ڪرڻ ئي پرائڻ ۽ سکڻ جو پهريون ڏاڪو آهي.

آءٌ پنهنجن دوستن سائين عابد مظهر، راز شر، غني ڪانڌڙو، اياز مهر، اياز جانيءَ جو ٿورائتو آهيان، جن هن تحقيق جي سلسلي ۾ هر ممڪن مدد ڪئي ۽ پنهنجا قيمتي مشورا ڏنا.

آخر ۾ آءٌ شاهه عبداللطيف ڀٽائي چيئر جي ڊائريڪٽر ميڊم فهميده حسين، محترم علي احمد بروهي، محترم محمد سليم ميمڻ جو شڪر گذار آهيان، جن منهنجي هر قدم تي همٿ افزائي ڪئي.

فيبروري، 2002ع
ڪراچي، سنڌ

ڊاڪٽر عبدالغفور ميمڻ
A/2673, Gulshan-e-Hadeed
PH II, Bin Qasim, Karachi
Email: gmemon@uok.edu.pk

باب پهريون

سنڌي ماڻهن جو فلسفياڻو پس منظر

1. انسان جي فڪر جي ارتقا
2. قديم سنڌ جو فڪري پس منظر
3. سنڌ تي ڌارين جون ڪاهون ۽ انهن جا سنڌي ماڻهن تي اثر
4. ننڍي کنڊ جا قديم فڪر ۽ سنڌي ماڻهن تي انهن جا اثر
5. سنڌ ۾ اسلام جو اچڻ ۽ ان جا فڪري اثر
6. اهم اساسي شاعرن جو فڪر
7. انگريزن جو دؤر
8. شاعري
9. نثر

باب پهريون

سنڌي ماڻهن جو فلسفياڻو پس منظر

انسان جي فڪر جي ارتقا

انسان هڪ سوچيندڙ جانور آهي ۽ سندس دماغ مادي جي ارتقا جي انتهائي باترتيب شڪل آهي، جنهن ڪري فطرت ۾ موجود هر شيءِ ۽ هر واقعي جي باري ۾ سوچي سگهي ٿو. اها خاصيت نه صرف ڪيس آس پاس جي ماحول بابت ۽ ٿيندڙ واقعي بابت، بلڪ پنهنجي وجود جي هئڻ ۽ انهيءَ ۾ ٿيندڙ تبديليءَ کان به آگاهه ڪري ٿي. قديم دور جو انسان فطرت اڳيان بي وس ۽ بي هٿيار هو جتي چوڌاري سندس زندگي تي الرون ڪندڙ ڪيترائي سندس دشمن هئا. ان وقت ڪيترائي واقعا سندس حيرت ۽ تجسس جو سبب بڻجندا هئا، جن ۾ زلزلا، ٻوڏون ۽ قدرتي آفتون، موسمياتي ڦيريون گهيريون ۽ انهن جا اثر، خوفناڪ جانورن جي چيرڦاڙ مختلف بيمارين ۽ موت اچي وڃن ٿا. انسان تخليق جي آغاز وقت پاڻ کان سواءِ هر شيءِ کان ڊڄندو هو. هو اهڙين طاقتن جي تلاش ۾ سرگرم رهندو هو جيڪي ڪيس بي وسيءَ جي احساس ۽ ڊپ کان بچائي سگهن تنهن ڪري هو هر شيءِ کان مدد گهرندو هو جيئن وڏا وڻ، اُتا هان جبل، درياءَ، خوفناڪ جانور، سج، چنڊ، تارا، آسمان، زمين ۽ باهه وغيره. (1)

چاڪاڻ جو انسان خوفزده هو جنهن ۾ موت جو خوف سڀ کان مٿانهون هو. هن لاءِ زمين ڄڻ ته هڪ لڙائيءَ جو ميدان هئي جنهن تي هو انيڪ محاذن تان پنهنجي زندگيءَ جي بچاءُ لاءِ اها لڙائي لڙي رهيو هو. موت جي خوف ڪيس پنهنجي وجود جو احساس ڏياريو ته هو آهي ۽ زنده رهڻ لاءِ جدوجهد ڪرڻي آهي! ذات جو شعور ۽ پنهنجي هجڻ جو احساس ۽ ان جي تحفظ جو احساس سندس فڪر جي بنيادي محرڪ بڻيا. خوف، تجسس ۽ واقعن جي پسمنظر کي نه سمجهڻ ڪري ماڻهو داخلي طور اڪيلائي، ويڳاڻپ، دهشت، ڪراهت ۽ بوريت محسوس ڪندو هو جنهن ڪري هن فطرت کي پنهنجو زنده حريف ٿي سمجهيو.

هو پنهنجي جسم مان اهو اندازو لڳائڻ لڳو ته هر مادي چيز ۾ روح موجود آهي. (2)

اهڙيءَ طرح هر شيءِ جا ڪائنس ڏاڍي هئي يا جن شين جو وجود ۾ سبب ڪيس سمجهه ۾ نٿي آيو انهن شين کي ريجهائڻ ۾ راضي رکڻ لاءِ انهن جي پوڄا ڪرڻ لڳو.

اهڙي طرح ڪثرت ارواح يا فطري طاقت جي ديوتائن يا خدائن جي پرستش جا دستور پيا. (3)

ائين سمجهيو وڃي ته خوفَ ۾ غير يقينيءَ سبب پيدا ٿيندڙ فڪر جي بنيادي ارتقا سندن ئي مذهب کي جنم ڏنو بلڪ ائين ڪٿي چئجي ته انسان جي وجودي وارداتن مذهب کي جنم ڏنو.

قديم سنڌ جو فڪري پس منظر

سنڌ تان سمنڊ هٽي پري ٿيو تہ اول کھڙين قومن اُهي وارياسا پٽ اچي وسايا سا سڌ نٽي پئجي سگهي. جنهن زماني ۾ سنڌ جي سرزمين ظاهر ٿي هئي. تنهن زماني جا پنڊ (جسم) هن وقت تائين ڦري پهڻ ٿي ويا آهن، ان وقت جي وڻن ٽڻن جو بہ اهو حال ٿيو آهي، عالمن کي کوجنا ڪرڻ سان ايترو معلوم ٿيو آهي تہ موجوده قومن مان قديم ۾ قديم لوڪُ، جن اتر هندستان وسايو سي هاٽوڪن سنٿالن پيلن ۽ منڊ لوڪن جا ابا ڏاڏا هئا. (4)

قديم اصلي لوڪ خشڪيءَ جي رستي آسٽريليا کان چين ولايت واري واٽ وٺي آسام ۽ بنگال آيا ۽ پوءِ اتر هندستان ڏانهن وڌيا. ان وقت سمورو هندستاني اپکنڊ سنڌ جي حدن ۾ هو. (5) جيڪو ميداني علائقن، دريائن ۽ جبلن تي مشتمل هو ۽ دنيا جون سڀ کان پراڻيون تهذيبون دريائن جي ماٿرين ۾ پيدا ٿيون ۽ وڌيون ويجهيون. (6)

سنڌ جو سڀ کان آڳاٽو ذڪر رگويد ۾ ملي ٿو جنهن ۾ سنڌوءَ کي پاڻ وهيٽي سون ورني ندي سڏيو ويو آهي ۽ اهو موهن جي دڙي واري دؤر کان اٽڪل هڪ هزار سال پوءِ لکيو ويو. (7)

رگويد جي سلوڪن ۾ ڪڪرن، گوڙ ڪنوڻ ۽ مينهن جو ذڪر ثابت ڪري ٿو تہ رگويد جي زماني ۾ سنڌو نديءَ واري ميداني علائقي ۾ مينهن جام پوندو هو. (8)

نتيجو اهو نڪتو جو هن خطي ۾ آيل ماڻهن جي لاءِ حالتون سازگار هيون. فطرت جي ظلم ۽ ستم جا شڪار خوف ۽ دهشت جا ماريل ماڻهو لڏ پلاڻ ڪندي جڏهن هن خطي ۾ پهتا تہ کين زندگيءَ جي تحفظ جا ۽ پنهنجي گذران جا موقعا نظر آيا، انهيءَ ڪري انهن ماڻهن ۾ زندگيءَ لاءِ مثبت ۽ مهذب سوچ پيدا ٿي. منجهن هڪ جڳهہ گڏجي رهڻ ۽ زندگيءَ جي ڪشمڪش ۾ هڪ ٻئي جي مدد ڪرڻ جو لاڙو وڌيو. هونئن بہ سخت مصيبت، جفا ڪشي ۽ خوف واري صورتحال کان پوءِ جڏهن ماڻهو تحفظ واري هنڌ تي پهچندو آهي تہ منجهس سڪون ۽ همجنس لاءِ محبت ۽ طبيعت ۾ نهنائي ۽ آرام پيدا ٿيندو آهي. سنڌ جو ميداني ۽ درياءَ جو ماٿريءَ

وارو علائقو هئڻ سبب زراعت لاءِ گهڻو سازگار ثابت ٿيو. تنهن ڪري انهيءَ ڳالهہ جا امڪان آهن تہ دنيا ۾ سڀ کان پهرين باقاعده کيتي ٻاري سنڌ ۾ ڪئي ويئي.

اتي زندگيءَ ۾ ٻہ لاڙا پيدا ٿيا: هڪ طرف ماڻهن کي شانتيءَ وارو ماحول مليو. جياپي جا وسيلا وڏيڪ مليا. ماڻهن ۾ وحشي پڻو گهٽ ٿي ويو. ٻئي طرف قدرتي آفتون بهرحال موجود هيون جن ۾ ڪڏهن زلزلا، ٻوڏون، ڪڏهن سوڪهڙو تہ وري ڪڏهن زبردست برساتيون هونديون هيون. انهن کانسواءِ خونخوار جانورن يا بيمارين ذريعي ملندڙ موت جو خوف موجود هو ۽ انهن آفتن کي ماڻهو زنده متحرڪ روح سمجهندو هو تنهن ڪري انهن جي نقصان کان بچڻ لاءِ يا انهن کان فائدو وٺڻ لاءِ هو پوڄا طرف متوجهہ ٿيو ۽ هر شيءِ سان هن جو عقيدو منسلڪ ٿي ويو. اهڙي طرح اهو عقيدو زمين، جبلن، دريائن، باهہ ۽ هوا تائين وڌي ويو. جڏهن انسان کي عورت مرد جي تعلق، اولاد جي تخليق وغيره بابت تجسس ٿيو تہ ان سموري عمل ۾ ڪنهن قوت جي موجودگيءَ جو احساس ٿيو تہ پوءِ اڳتي هلي مخصوص لنگم (فيلوس يوني) ۽ عشق جي ديوتا وغيره جي خاص طاقتن جا عقيدا وجود ۾ آيا. (9)

عجيب جو تصور پيدا ٿيو جن ۾ ديون، ديوين، پرين ۽ راڪاسن وغيره جي وجود، روحن ۽ بدروحن جي افاديت ۽ نقصان جا عقيدا وجود ۾ آيا. تاريخ ۾ ڏٺو وڃي تہ موت جي خوف، غيبي قوتن هئڻ جي وهم، مسلسل جستجو، خوشي ۽ ڏک جي تسلسل ۽ ورجاءَ ڪٿي ٻہ مڪمل تسلي ۽ خاطريءَ جي نہ هئڻ وارن احساسن زندگيءَ ۾ ٻہ لاڙا پيدا ڪيا، هڪ مايوسيءَ وارو جنهن ۾ زندگيءَ کي ڏک جي علامت سمجهيو ويو. جنهن مان مذهبن جو مابعدالطبعاتي تصور، مذهبي اخلاقيات، ترڪ دنيا وغيره وجود ۾ آيا ۽ ٻيو اميد پرستي وارو. جنهن مان زندگيءَ جي حقيقت ۽ اهميت کي سمجهڻ ۽ تعميراتي سوچ جو پيدا ٿيڻ، قوت برداشت، صبر، درگذر جهڙيون ڪيفيتون پيدا ٿيون آهن.

قديم سنڌ جي سماج ۾ زرخيز سرزمين، معدنيات ۽ سٺي آبهوا ماڻهن کي زندگي طرف مائل ڪرڻ لڳي هئي ۽ هڪ سماج جڙي چڪو هو. جنهن ڪري موت جي دهشت، وهم، خوف فطرتي مصيبتون ماڻهن کي

مايوس نہ ڪري سگھيون، بلڪ انهن ماڻهن ۾ انهن ڪيفيتن زندگي ڏانهن وڌيڪ تعميراتي قدم وڌائڻ جو جذبو پيدا ڪيو. هتان جو ماڻهو فطرت سان گڏ پنهنجي جيئڻ جي جاءِ ڳاهي چڪو هو تنهن ڪري وحشيءَ بجاءِ مهذب بڻجڻ لڳو سندس سرزمين سرسبز ۽ وسيلن واري هئڻ ڪري هن لڏپلاڻ، ٻين قبيلن تي حملا ڪري شڪار حاصل ڪرڻ، جانورن جي چيرڦاڙ ڪرڻ پاڻ ۾ شڪار لاءِ ويڙهہ ڪرڻ وغيره ڇڏي ڏني. نتيجو اهو نڪتو تہ هن جي طبيعت ۾ نهٺائي، سادگي، صبر ۽ پيار محبت جهڙا جذبا پيدا ٿيڻ لڳا.

سائنسدانن جي چوڻ مطابق انسان جون ٻہ اهم جبلي ضرورتون آهن: 1. معاش ۽ 2. جنس، جڏهن قديم سنڌ جا ماڻهو معاشي طور سگهارا ٿيڻ لڳا تہ سندن جنس طرف رجحان ٻہ وڌيو.

سائنسدانن جو مشاهدو ۽ تجربو آهي تہ انسان پنهنجي برادري جي جانورن جي ڀيٽ ۾ جنس کي وڌيڪ اهميت ڏني ٿو. (10)

قديم سنڌي سماج ۾ تخليق جو سرچشمو هڪ زمين ٻيو عورت هئي، تنهن ڪري ٻنهي جي اهميت يڪسان هئي، هونئن بہ عورت قدرت کي وڌيڪ عزيز آهي فطرت کي مرد کان وڌيڪ عورت ويجهي آهي، ڇوڻ وڌيڪ پياري ۽ عزيز آهي ڇاڪاڻ تہ انساني نسل کي برقرار رکڻ جي صلاحيت گهڻي قدر عورت جي جسم ۾ ئي موجود آهي، عورت تخليق جو سرچشمو آهي. انساني نسل جي واڌ ۾ مرد جو ڪم تمام مختصر۽ عارضي آهي. (11)

تنهن ڪري قديم سماجن ۾ عورت جي حيثيت ۽ اهميت وڌيڪ رهي آهي. سنڌ ۾ ڌرتيءَ جيان عورت جي حيثيت پڻ هڪ ديوي واري آهي.

سنڌو تهذيب جي مختلف آبادين ۽ وستين مان ٿڪرن مان ٺهيل عورت جا جيڪي ننڍا مجسما لڌا ويا آهن سي شايد انهيءَ ديويءَ جي نمائندگي ڪن ٿا. (12)

ان ڪري چئي سگهجي ٿو تہ قديم سنڌ ۾ زمين ۽ عورت جي حيثيت مٿانهين هئي، بلڪ ٻنهي کي تخليق جو سرچشمو سمجهڻ/مڃڻ جا ثبوت مليا آهن.

هڪ اهڙي عورت جي تصوير بہ ملي آهي، جنهن جي خاص عضوي مان جڻ وڻ اپري رهيو آهي جو پيڻ جو گل آهي. (13)

اهڙي طرح قديم سنڌ ۾ ماءُ آدرشي يا مائيتو سماج بہ ملي ٿو جنهن ۾ عورت لاءِ نہ ذاتي ملڪيت جو تصور هو نہ وري اخلاقي طرح عورت ونڊيل ورڇيل هئي، بلڪ اهو جنسي طرح هڪ آزاد سماج هو.

امن ۽ آشتي، پيار ۽ محبت جي سرزمين سنڌ جو سماج ماءُ آدرشي سماج هو. جنهن ۾ عورت جي حيثيت مٿانهين هئي ڇاڪاڻ تہ هوءَ تخليق جي ديوي هئي، هوءَ نسل بہ تخليق ڪندي هئي ۽ ان اپائيندڙ بہ هئي، ڌرتيءَ وانگر سموري تخليق جي ماءُ ثابت ٿيل هئي، انهيءَ ڪري ڪيس پوڄا لائق سمجهيو ويو ۽ ديويءَ جو درجو ڏنو ويو. (14)

سماج جي انهي جوڙجڪ اڳتي هلي دنيا جي عظيم تهذيب کي جنم ڏنو جنهن جا آثار موهن جي دڙي، ڪاهوءَ جي دڙي، چانهوءَ جي دڙي، ڪوٽ ڏيجي، آمريءَ جي کوٽائي مان مليا آهن. هن سماج ۾ تهذيب جي جوڙجڪ کي مدنظر رکندي اسان ڏسنداسين تہ جديد فڪر، نفسيات ۽ سائنس جي اصولن مطابق هي سماج فطري طرح ارتقا پذير هو ۽ جدلياتي ماديت جي اصولن سان ٺهڪندڙ هو. ڪارل مارڪس جدلياتي ماديت جا اصول هن ريت ڇاڻايا آهن.

تضادن جي ايڪي ۽ جهيڙي جو قانون

1. Law of the unity and struggle of opposites

عددي تبديلي کان معيار جي تبديليءَ وارو قانون

2. Law of the transforming of quantity into qualative change.

انڪاري قوتن کان انڪار جو قانون

3. Law of the Negation of Negation.

هنن قانونن مطابق سنڌي سماج جو پهريون تضاد ۽ ميلاپ ماڻهن ۽ فطرت جي وچ ۾ هو. جنهن مطابق سنڌوءَ جي ڪناري رهي ماڻهن پيداواري ذريعو زراعت کي بنايو ۽ سماج جي ضرورتن مطابق آهستي آهستي تبديلي ٿيندي رهي. فطرت سان تضاد تہ موسمي تبديليون، بيماريون، فصل جو سنو

نہ ٿيڻ جو هو ۽ انهن کي حل ڪرڻ لاءِ ماڻهن وٽ مختلف قسمن جا عقيدا پيدا ٿيا ۽ سماجي فطرت جڙي.

سماجي فطرت جي معنيٰ آهي جاندارن جو هڪ ٻئي سان گڏجي هلڻ چلڻ، گڏجي رهڻ ڪرڻ ۽ زندگي جي ڪشمڪش ۾ هڪٻئي جي مدد ڪرڻ جو لاڙو. اهي جڏهن پنهنجي همجنس جانورن کان الڳ ٿيندا آهن تہ ڪجهہ بي آرام ٿي پوندا آهن. (16)

تنهن کان پوءِ ماڻهن جي جنسي زندگيءَ جي باري ۾ اسان غور ڪنداسين تہ اهو سماج آزاد جنس جو قائل هو ڇاڪاڻ جو زراعت جي ايجاد عورت ڪئي ان ڪري معاشي ۽ سماجي برتري عورت کي حاصل هئي.

"Because agriculture is the discovery of woman, it created conditions for the economic and therefore also of social supremacy of female." (17)

ماءُ آدرشي سماج ۾ شاديءَ جو يا هڪ عورت رکڻ جو تصور ڪونہ هو نہ وري پيدا ٿيندڙ اولاد جي پيءُ جي خبر هئي ان وقت انسان سماجي طبقن ۾ ورهايل ڪونہ هو نہ وري ذاتي ملڪيت جو تصور هو. تنهن ڪري فطرت ۾ هر شيءِ تي سڀني انسانن جو هڪ جيترو حق هو.

جدلياتيماديت جي قانونن کي اسان ڏسنداسين تہ اهي فطرت جي هر شيءِ تي عمل پذير آهن، تنهن ڪري ماڻهوءَ جي نفسيات ۽ سندس عمل ۾ بہ اها ئي ارتقا ۽ تبديلي ٿيندي رهي. جنس (sex) متعلق اها تبديلي ڪيئن ٿئي ٿي؟ انهيءَ بابت اسان فرائيڊ جي نظريي کي ڏسنداسين.

فرائيڊ جي نظريي ۾ انساني جنس متعلق بہ شيون اهم آهن:

1. جنس جسماني سطح تي
2. جنس جو لبيڊو فارم

جسماني سطح تي جنس جو تعلق صرف عام جبلي ضرورت جي حد تائين آهي، پر ذهني سطح تي جنس صرف انسان کي ٻين جانورن کان عليحده ڪري ٿي. انهيءَ خاصيت کي فرائيڊ لبيڊو فارم ۾ هن ريت ظاهر ڪيو آهي.

"The force by which the sexual instinct is represented in the mind, we call libido, sexual hunger regarding it as analogous to the force of hunger, or the will of power and other such trends among the ego tendencies."(18)

ترجمو: اها قوت جيڪا جنسي جبلتن کي شعور ۾ ظاهر ڪري ٿي تنهن کي لبيڊو (Libido) چيو وڃي ٿو ۽ اها ائين آهي جيئن عام بک ۽ ٻيون ترغيبون جيڪي انا جون هونديون آهن.

لبيڊو لاءِ ويبسٽر نيو ورلڊ امريڪن ڊڪشنري ۾ هن ريت ظاهر ڪيل آهي.

"Libido Psycho- analysis: Psychic energy generally specific to a basic form of psychic energy, comprising the positive loving instincts and of personality developments." (19)

ترجمو: لبيڊو نفسياتي تجزيو: معنيٰ تہ نفسياتي قوت جو هڪ اهڙو بنيادي قسم جيڪو پيار جي جبلت ۽ شخصيت جي جڙڻ ۾ اهم هوندو آهي.

ذهني سطح تي جنس خوبصورتيءَ کان اتساهہ وٺي ٿي. خوبصورتي ڪائنات ۾ ڪثرتي شڪل ۾ آهي ۽ ڪٿي بہ مڪمل (perfect) خوبصورتي هڪ جڳهہ تي ناهي. انسان کي هڪ کان ٻي شيءِ پسند ايندي رهندي آهي. تنهن ڪري انسان جي حسن متعلق مڪمل تسڪين هميشہ لاءِ ڪنهن هڪ جڳهہ تان نٿي ٿي سگهي، ان ڪري هن آهستي آهستي ڪائنات جي ڪثرتي حسن کي پنہnجائڻ چاهيو آهي؛ سارتر جو ان متعلق خيال هو تہ: "انسان هر وقت چونڊ جي مرحلي مان گذرندو آهي، سندس وجود هڪ خال آهي، نيستي آهي، هو پنهنجي وجود جي خال کي ڪا معنيٰ ڏيڻ لاءِ ڪانہ ڪا چونڊ ڪندو رهندو آهي، پر چونڊ سندس وجود جي متحمل نہ هوندي آهي تنهن ڪري انسان خود فريبيءَ جو شڪار رهندو آهي ۽ مسلسل چونڊ جي مرحلي مان گذرندو آهي." (20)

سارتر جي چونڊ جي انهي عمل تي اسان جيڪڏهن جنس کي پروڙينداسين تہ اسان کي محسوس ٿيندو تہ انسان مڪمل ناهي، سندس وجود نفسياتي ۽ ذهني طور اڪيلو آهي تنهن ڪري ڏک ۽ ڪرب سان دوچار ٿئي ٿو. ٻيو تہ سندس ذات ۾ ڪا ازلي کوٽ آهي جنهن کي پورو ڪرڻ لاءِ هو سدائين

چونڊ ڪندو رهي ٿو. مطلب تہ اسان فرائيڊ ۽ سارتر جي نظرين ۾ هڪ جهڙائي ڳولهي سگهون ٿا، اها آهي مسلسل تبديلي! ڪارل مارڪس جي جدلياتي ماديت بہ انهيءَ عمل کي فطرتي قرار ڏئي ٿي. پر جيڪڏهن فطرت جي انهيءَ عمل کي روڪي ڇڏجي، ذهني سطح تي جنسي عمل کي روڪي ڇڏجي تہ جنس جو جسماني جبلي پهلو تہ پورو ٿيندو پر ذهني سطح تي لبيڊو وارو عمل نہ ٿيندو. فرائيڊ جو چوڻ آهي تہ پوءِ بي شمار نفسياتي بيماريون جنم وٺن ٿيون ۽ ساڳئي وقت جنسي گهٽ تخليق جي عمل ۾ بہ ڪتب اچي ٿي ۽ ڪيٿارسزم يا نيڪال جو عمل بہ لاڳاپيل ٿئي ٿو.

"Freud had deduced from this case that hysterical patients were suffering from forgotten memories usually of a sexual nature."(21)

ترجمو: فرائيڊ ان مان اهو نتيجو ڪڍيو هو تہ هسٽيريا جا مريض وساريل يادگيرين خصوصاً جنسي يادگيرين جي حوالي سان بيمار هوندا آهن.

نيڪال يا ڪيٿارسزم جو عمل تخليق ۽ تعمير جو سبب تہ بڻجي ٿو پر مڪمل طور جبلت جو مهذب ڪيٿارسزم نٿو ڪري سگهجي تنهن ڪري انسان ۾ منفي لاڙا پيدا ٿين ٿا، جنهن جي ڪري نفسياتي خلفشار پيدا ٿين ٿا.

هاڻي اسان قديم سنڌ جي سماج کي ڏسنداسين تہ معلوم ٿيندو تہ اتان جا ماڻهو عملي زندگيءَ تي وڌيڪ يقين رکندا هئا. اهو سماج مڪمل آسودو، امن ۽ سلامتيءَ وارو هو. ساڳئي وقت مادري نظام هئڻ ڪري جنس تي ڪا سماجي پابندي نہ هئي، جنهن ڪري جنس جو عمل تبديليءَ ۾ هو ۽ ساڳئي وقت معاشي طور سگهارو سماج هو. سندن سماجي زندگي پيار امن ۽ جبلي ضرورتن جي تابع هئي، نہ وٽن جنگ جو تصور هو نہ طبقاتي تضاد هئا نہ وري ٻين حملا آورن جو ڊپ ڊاءُ هو. وٽن ڪو بہ هٿيار يا جنگي هنر نہ هو.

هڪ حيرت انگيز ڳالهہ پڻ اسان جي ڌيان تي آندي ويئي تہ اتان جا ماڻهو فقط طبي علم کي سنجيده مطالعي لائق سمجهندا هئا. ڇاڪاڻ تہ هي ماڻهو جنگي هنرن ۽ ٻين اهڙين ڳالهين جي گهڻي مطالعي کي ائين سمجهن ٿا ڄڻ ڪو گناهہ جو ڪم ڪري رهيا هجن، ائين بہ ٻڌايو ويو آهي تہ هو سون ۽ چانديءَ کان نفرت ڪندا هئا. (22)

وڻن عقيدا جيڪي هئا تن ۾ ڪثرتي پوڄا جا قائل هئا. مطلب تہ وڻن، جانورن، تارن، هوا، پاڻي، تناسلي عضون، عورت جي پوڄا ڪندا هئا. پر باقاعده وڻن ڪو مذهبي عقيدو يا ان متعلق ڪو اصول نہ هو. شادي يا زال مڙس وارو رواج نہ هو. وڻن جنس جو عمل خوشي، اجتماعي طرح جڙڻ، ناچ، ڏڻ ملهائڻ، زمين ۾ وڌيڪ سٺي فصل ٿيڻ لاءِ ڪيو ويندو هو.

ڊي. ڊي. ڪوسمبي جو خيال آهي تہ ”موهن جي دڙي جي کوهن ۽ تلائن وٽ هڪ خاص قسم جون اپسرائون رهنديون هيون جيڪي بي پناهہ حسين ڀڏايون ويندريون آهن. اهي سهڻيون عورتون ڳائڻ ۽ ناچ ۾ مهارت رکنديون هيون.“ (23)

ان مان ثابت ٿيو تہ قديم سنڌي سماج جو جنس متعلق تصور فرائيڊ جي لبڊو فارم وارو يعني تبديلي (change) ۽ فطري سطح تي جدلياتي انداز ۾ هو. هو مسلسل چونڊ ۽ تبديليءَ جي رد عمل مان گذري ذهني سطح تي جنس جي تسڪين ڪندا هئا.

سماجي تاريخ ۾ وقت گذرڻ سان تبديلي آئي ۽ طبقاتي سماج وجود ۾ آيو. ذاتي ملڪيت، عورت جي غلامي، شادي ۽ پاڪ دامنيءَ جو تصور پيدا ٿيو. اخلاقيات جو بنياد جنس جي مٿان پابنديءَ تي وجي بيٺو.

پر اڄ بہ سنڌي سماج جو غور سان مشاهدو ڪيو وڃي تہ منجهس عورت جو مٿانهون تصور ۽ جنس جي اهميت جو تصور موجود آهي. مثال، نياڻي ست قرآن، نياڻين جو ميڙ هڪ طرف، عشقيہ داستان، عورت ۽ مرد جو رومانوي جنس ڏانهن لاڙو، شاديءَ ۾ سوڻ يا سانڻ جن ۾ جنسي مذاق يا ڪل پوڳ شامل هوندا آهن. شاديءَ جا ڪافي گيت يا ٻهاڪا وغيره جن ۾ وڏو انگ جنسي نوعيت جي ٻولن جو آهي. وري منفي طور جنس کي اهميت ڏيڻ ۾ ڪارو ڪاري جي رسم، جنسي الجهاءُ، يا غيرت جو قدر عورت سان لاڳاپڻ جهڙا تصور موجود آهن. جيتوڻيڪ انهن رسمن ۾ جاگيرداري قدر بہ موجود آهن پر بهرحال سنڌي قوم ۾ ٻين قومن کان منفرد هئڻ جي خصوصيت جنس ڏانهن مختلف رويي جي نمائندگي ڪري ٿي.

ساڳئي وقت ترقيءَ جو سبب تضادن وارن اصولن سان وابستا آهي، قديم سنڌ ۾ تضاد سماجي، معاشي ۽ ذهني طور نہ هئا، بلڪ صرف فطرت سان هئا. پنج هزار سال اڳ جنهن ترقيءَ ۽ جنهن عروج تي سماج پهتل هو اهو معروضي طور ڪٿي ڪٿي جمود جو شڪار بہ نظر اچي ٿو. چو تہ جلديءَ ۾ تڪڙيون تبديليون سماجي ۽ معاشي تضادن جي ڪري ٿينديون آهن، پر هي امن پسند معاشرو هو نہ وري سائنس ايتري اڳتي وڌيل هئي، جو فطرت سان تضاد ۾ معروضي ترقي ڪري سگهن، بس فطرت جي تضادن سندن دلين ۾ خوف ۽ پوڄا جو تصور پيدا ڪيو هو.

”تنهن ڪري واديءَ سنڌ جي تهذيب جو سڀ کان حيرت انگيز پهلوان جي يڪسانيت ۽ جمود آهي.“ (24)

سنڌ تي ڌارين جون ڪاهون ۽ انهن جا سنڌي ماڻهن تي اثر

سنڌ جا قديم آثار صاف ڏيکارين ٿا تہ قديم زماني کان هي ملڪ تهذيب ۽ تمدن جو هندورو هو. (25)

هي ملڪ جنت السنڌ هندستان جي ٻين خطن کان دولتمند هو ان کانسواءِ سنڌو نديءَ جي جهاز راني ۽ مغربي ملڪن کي ويجهو هئڻ سبب سندس واپار هزارها ورهين کان مغربي دنيا سان هلندڙ هو. (26)

سنڌ ۾ جواهرات، ياقوت، الماس، خوشبودار مصالحا، عنبير، اناج، عمارتي ڪاٺ، ريشمي ڪپڙو سوٽي ململ ۽ نير جام ٿيندا هئا. سنڌ جي شاهوڪاريءَ جو ذڪر رگ ويد ۾ بار بار ٿيل آهي.

”سنڌ گهوڙن ۾ شاهوڪار، رٿن (گاڏين) ۾ شاهوڪار، ڪپڙي گنديءَ ۾ شاهوڪار، عمدن گهڙيل ڳهن ۾ شاهوڪار، ڪاڏي پيتي ۾ شاهوڪار ۽ سدا تازي، سلما ٻوٽا يعني مڄ وغيره جن مان واڻ، رسيون ٺهن ٿيون، سي بہ سنڌ ۾ ڪوڙ آهن ۽ ساڳئي وقت سنڌوءَ جا ڪنارا ماکي ڏيندڙ گلن سان سينگاريل.“ (27)

سنڌ جا وسيلا، سنڌ جي شاهوڪاري ئي سنڌ جي بدقسمتي بڻي، مقامي ماڻهو دولت سان مالا مال سرزمين ملڻ ڪري ۽ ڪيتي ٻاريءَ جي شروعات کان پوءِ هڪ جڳهه ٽانيڪا ٽي ويهي رهيا، هڪ امن پسند ۽ زندگيءَ سان پوري سماج جنم ورتو جنهن ڪري نہ وٽن وڙهڻ واري وحشت ۽ بربريت هئي نہ وري وٽن جنگي سازو سامان هئا.

موهن جي دڙي مان ڪجهہ پٿر ۽ ٽامي جون ٺهيل گدائون (Maces)، ٽورا ڀالا، ڪٽاريون، تير ڪمان ڪا زرهہ بہ ڪانہ لڌي آهي. جنهن ڪري ڀانئجي ٿو تہ ملڪ ۾ لڙائي اڪثر ڪانہ لڳندي هئي ۽ ماڻهو صلح سانت ۾ گذاريندا هئا. (28)

تنهن ڪري هن ملڪ جي دولت ۽ شانتي ڌارين کي هرڪائي وڌو ۽ هڪ طويل ڪاهن جو سلسلو شروع ٿيو. وقت بہ وقت ڌاريون قومون هن سرزمين تي ڪاهون ڪنديون رهيون، ڪي حملا آور ڦرمار ڪري هتان هليا ويندا هئا تہ ڪي وري مقامي ماڻهن سان گڏجي رهندا هئا ۽ ڪي وڏيڪ ڌاڙا ڪين غلام بنائي هتي حڪومت ڪندا هئا.

آرين جي ڪاهہ

تاريخ ۾ سڀ کان پهرين سنڌ تي ڪاهہ ڪندڙن ۾ آرين جو نالو اچي ٿو ويدن ۾ آرين ۽ اڻ آرين جي وچ ۾ جنگ لڳڻ جو گهڻو ذڪر آهي، انهيءَ مان يورپي عالمن اهو انومان ڪڍيو تہ آريا لوڪ ڪٿان ٻاهران آيا هئا. جنهن لاءِ مختلف عالمن جا مختلف رايا آهن. (29)

جرمنيءَ جي پروفيسر پنيڪا ۽ بين جو خيال هو تہ آريا اتر قطب کان آيا هئا، ڀارت جي مسٽر پاٽينجر بہ اهو ڄاڻايو تہ قديم آريا لوڪ وچ هماليہ واري واٽ وٽي هندستان ۾ آيا هئا. (30)

سبط حسن پنهنجي ڪتاب (پاڪستان ۾ تهذيب ڪا ارتقا) ۾ چيو هو تہ آرين جو اصل وطن خوارزم ۽ بخارا جو خطو هو ۽ اهي بہ هزار ق. م. کان اڳ وچ ايشيا مان نڪري اوپر ايشيا آيا. (31)

رحيمداد مولائي شيدائي پنهنجي ڪتاب (جنت السنڌ) ۾ لکيو آهي ته آريا قومن جا قبيلا اتر قطب يا وچ ايشيا جي ميدان کان نڪري پنهنجي ڪٽنبن ۽ چوپائي مال جي ڌڻن سميت پنجاب ۾ وارد ٿين ٿا ۽ هتان اڳتي وڌن ٿا. (ص 28)

جي. ايم. سيد پنهنجي ڪتاب (سنڌوءَ جي ساڃاهه) ۾ لکي ٿو ته آريا قوم جا ماڻهو اتر اولهه کان ٽولا ٽولا ٿي هتي سنڌ ۾ آيا. (32)

آريا ۽ سنڌي سماج ۾ تضاد

آرين جو معاشرو قبيلي وارو ۽ خانه بدوش هو. هو کيتي ٻاريءَ کان واقف نه هئا. انهن جو سماج پدري هو. هنن جي ٽولي يا قبيلي جو سردار مرد هوندو هو. عورتن جو درجو مرد کان گهٽ هو. خانه بدوش هئڻ ڪري هنن ۾ مستقل گهر ڪري ويهڻ جو لاڙو ڪونه هو. مذهب ۾ اهميت مورتين جي نه هئي بلڪ فطرتي ڪثرت ۾ موجود نظارن کي ديوتائن جو درجو حاصل هو. انهن ديوتائن کي راضي رکڻ لاءِ هو ڀڄن ڳائيندا هئا. جانور قربان ڪندا هئا. ان کان علاوه آريا قبيلي جا ماڻهو جنگلي، وحشي، مارڌاڙ کان واقف هئا. تلوار، نيزو، تير ڪمان ۽ گرز وغيره سندن خاص هٿيار هئا. شهري تمدن ۽ رهڻي ڪهڻيءَ کان واقف نه هئا.

آرين جو سنڌ جي مقامي ماڻهن سان ڪافي ٽڪراءُ پيدا ٿيو هو. گهڻي وقت تائين ڪين سنڌ جي مقامي ماڻهن سان وڙهڻو پيو هو. مهاڀارت جي لڙائي جيڪا وڏي پيماني تي وڙهي ويئي هئي، ان جي باري ۾ اهو چوڻ آهي ته اها آرين ۽ اڻ آرين جي وچ ۾ لڳي هئي. آهستي آهستي قديم ماڻهن تي آرين جو تسلط قائم ٿي ويو. اهڙي طرح سان قديم سماج ۾ تبديليءَ جي شروعات ٿي. آرين جي ٻولي، ڌرم، رسم رواج مقامي ماڻهن کان مختلف هئا. هنن جي مزاج ۾ ويڙهه ۽ هڪ ٻئي لاءِ نفرت هوندي هئي. هنن جي حملي آورن جي فطرت، رولو ۽ ويڙهو قوم هئڻ واري طبيعت سبب معاشي ۽ سماجي زندگيءَ جي طرز هتي جي زرعي واپاري، امن پيار ۽ انسانيت واري

نفسيات مطابق نہ هئي. هنن جي ديوتائن جو مزاج بہ اهڙو نہ هو بلڪ هنن جا ديوتا شهرن کي تباهہ ڪرڻ وارا، بدلي وٺڻ وارا. دريائن جا بند ٽوڙي دراوڙن جا فصل تباهہ ڪرڻ وارا هئا. اهي نسل جي وڌاءُ، فصل جي وڌاءُ لاءِ مڪاني منترن کان ناواقف هئا، اهي ڌرتي ماتا جي طاقت ۽ تخليق جي ديوي (يوني) ۽ تخليق جي ديوتا (لنگ) کان واقف نہ هئا جن جي پوڄا مقامي ماڻهو ڪندا هئا. هيءَ اهڙي سماجي ضرورت هئي، جنهن آرين کي مجبور ڪيو تہ ڌرتي ماتا جي پوڄا ڪن، نسل جي واڌاري ۽ فصل جي سٺي ٿيڻ لاءِ اهي رسمون پنهنجائن، تنهن ڪري آرين ڌرتي ماتا کي پاروتي، اُما، درگا ۽ جگدمبا جا لقب ڏنا. هنن جو ويڙهاڪ ديوتا اندرا زرعي برسات جو ديوتا بنجي ويو. تخليق افزائش لاءِ هنن شيوا کي ”مهالنگم“ جو خطاب ڏيئي ڪيس پوڄڻ شروع ڪيو. آرين آهستي آهستي پنهنجن ديوتائن کي وساري ڇڏيو لنگ ۽ ڍڳي جي پوڄا ڪرڻ لڳا.

اهڙي طرح آريا نهي نڪي سنڌ ۾ ويٺا، پيداواري طريقا اهي ئي پنهنجائي هڪ گاڏڙ سڀيتا جو ڦهلاءُ ڪيائون.

جتي تاريخ ۾ آرين جي اچڻ جو ذڪر آهي اتي آرين جي اچڻ بابت شڪ و شبها بہ موجود آهن تہ آريا سنڌ ۾ آيا بہ هئا يا نہ؟؟

ڇو تہ قديم سنڌ ۾ اڃا تائين آرين جي بالادستيءَ جو ڪو بہ نشان نہ مليو آهي پر محققن جو خيال آهي تہ دنيا جو سڀ کان پراڻو ڪتاب رگويد سنڌ ۾ ئي لکيو ويو آهي، جنهن ۾ اهڙن واقعن جو ذڪر ٿيل آهي. جنهن مان آرين جي تهذيب يا سندن اچڻ جي خبر پوي ٿي. (33)

سراج پنهنجي ڪتاب (سنڌي ٻولي) ۾ چيو آهي تہ آرين جي نسل وارو نظريو محض افسانو ۽ جرمن عالمن جو ذهني اختراع آهي. جرمنن پنهنجي نسلي برتري ثابت ڪرڻ لاءِ آرين جي نظرئي کي مڙهيو آهي. (34)

سراج جو چوڻ آهي تہ سنڌ جي تباهيءَ جو ڪارڻ ڪنهن وچئين دور ۾ خانہ جنگي ۽ ڪن سماجي صورتن جي اوسر، جهڙوڪ ذاتي ملڪيت، مذهب ۽ ان مان پيدا ٿيندڙ ذات پات جا فرق هئا. پر اهو دور ڪو

ٿوري مدت وارو نہ هو ان ۾ ڪي صديون لڳي ويون، خانہ جنگي ۾ ٻين اهڙين براين جو هڪڙو اثر تہ اهو ٿيو جو ڪي قبيلا ذات پات جي فرق ۾ ڇوت ڇات جي ڪري سنڌ مان لڏڻ لڳا، ڪي اوپر طرف ويا تہ ڪي اولهہ طرف، خشڪيءَ رستي ۽ ساموندي رستي نون گھرن جي تلاش ۾ نڪري پيا. اهڙي قسم جا اهڃاڻ سمير ۽ بابل وارن وٽان مليل آهن. (35)

پر سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ دنيا جي اولين ۽ شاهوڪار تهذيب جنهن ۾ امن، انسانيت ۽ زندگي جا مثبت قدر موجود هئا، اها طبقات ۽ ذات پات، خانہ جنگي جو ڪيئن شڪار ٿي؟ انهي جو جواب سراج خود ڏئي ٿو:

”ان وقت اڃان جنسي زندگيءَ تي ڪي بندشون پيل نہ هيون جيڪي آدم شماريءَ جي روڪ جو سبب بڻجنديون آهن، شروع ۾ هڪ تہ جنسي زندگي مشترڪ ۽ اجماعتي نوعيت جي هئي جنهن ۾ زال مڙس جو تصور نہ هو قبيلي جون سموريون زالون قبيلي جي سمورن مردن سان جنسي تعلق لاءِ موجود هيون ان ۾ موجوده زنا يا بدڪاريءَ جو ڪو بہ تصور نہ هو. ڇاڪاڻ تہ جنسي لڳ کي انساني آدم وڌائڻ سان گڏ فصل کي وڌائڻ جو هڪ طلسمي طريقو پڻ سمجهيو ويندو هو. انهيءَ ڪري آدم شماري وڌندي ويئي ۽ ان وقت جي اڻ سڌريل پوک ۽ پيدائش جي طريقن جي سبب پيدا ٿيندڙ فصل ان آدم لاءِ پورو ڪاڏو خوراڪ ميسر نہ ڪري سگهندا هئا، انهيءَ ڪري لڏ پلاڻ جو وڏو سبب اها ئي ڳيپي جي ڳولا هئي، اهڙي طرح اهي سنڌي قبيلا ايشيا ۽ يورپ ۾ ڦهلجندا ويا.“ (36)

سن 1882ع ۾ مئڪس ملر ڪليو ڪلايو قبول ڪيو تہ اسين يورپي لوڪ پورب کان آيا آهيون ۽ سڀ ڪجهہ جيڪي قيمتي سمجهون ٿا سو پورب کان پرايو اٿئون گرم صاحب جو بہ اهو ئي چوڻ هو تہ يورپ جون سڀ قومون اصل آيون ئي ايشيا کان آهن. (37)

جيڪڏهن اسان هن نظرئي کي هڪ منٽ لاءِ صحيح سمجهون تہ پوءِ موجوده دنيا جي اندر مختلف نظرين ۽ مذهبن اندر جيڪا صوفياڻي روحانيت، وجوديت، ويدانيت، وحدت الوجود يا صوفي ازم جا جيڪي بہ نظريا موجود آهن سي سڀ سنڌ جي پيداوار آهن ۽ هتان جي ماڻهن لڏڻ کان

پوءِ دنيا جي ڪنڊ ڪڙڇ ۾ پکيڙيا ۽ اتان جي نظرين ۽ مذهبن ۾ پنهنجي اصلي فڪر کي بہ شامل ڪري ظاهر ڪيو آهي ڇو تہ سنڌ جي اصل ماڻهن جو فڪر صوفياڻي روايت ۾ ئي رهيو آهي، جنهن کي اسان مثبت وجوديت بہ چئي سگهون ٿا ۽ ساڳئي وقت وجوديت کي فطري فڪر بہ چئي سگهجي ٿو.

بقول هنٽر ميڊ جي وجوديت فطري انسيت جي ئي هڪڙي شاخ آهي.(38)

انهي فڪر متعلق اهو بہ چيو ويندو آهي تہ دنيا جو سڀ کان پراڻو فڪر آهي، دنيا جي تقريباً هر فلسفي ۾ انهي جا اشارا ڏنل آهن.

افلاطون کان وٺي اڄ تائين وجودي طرز جي فڪر ڏانهن اشارا ڪيا ويا آهن، ان ڪري اهو چوڻ درست نہ ٿيندو تہ ”وجوديت اڄ ۽ هاڻ جي ڳالهہ آهي.“

ماڻهوءَ جون چند داخلي ڪيفيتون جن ۾ دهشت، خوف، موت، اڪيلائي وغيره آهن، ماڻهو انهن ڪيفيتن جي ڪرب مان گذري پنهنجي وجود جو احساس ماڻيندو آهي، وجوديت ۾ اهڙين داخلي ڪيفيتن جي وڏي اهميت آهي، ساڳي طرح صوفي بہ ان خيال جا آهن تہ انسان کي پاڻ سڃاڻڻ لاءِ پنهنجي انا ۽ زمان و مڪان جي پردن مان نڪرڻو پوندو تڏهن کيس ڪشف حاصل ٿيندو ۽ حقيقت جو وجدان ٿيندو.

قديم سنڌي سماج ۾ ماڻهن داخلي ڪيفيت جي ڪرب مان گذرڻ کان پوءِ سنڌ جي ڌرتيءَ جي وسيلن، زراعت، چوپائي مال ۽ واپار جهڙين معاشي سرگرمين سان پنهنجي سڀيتا جو آغاز ڪيو هو. هنن ۾ وجوديت جا مثبت لاڙا پيدا ٿيا هئا، جنهن ۾ امن، دنياوي پهلوئن سان زندگيءَ ۾ خوشي پيدا ڪرڻ، انسان سان پيار، سادگي سان هلڻ، ماءُ آدرشي سماج، مطلب تہ زندگيءَ سان ڀرپور سماج جڙيل هو. جنهن ۾ ڪو جنون نہ هو نہ ڪا وحشت بربريت، اڳرائي يا دنيا کان بيزاري هئي. هر ماڻهو پنهنجي پيشي سان سچو هو ۽ پنهنجو ڪردار سچائيءَ سان ۽ عملي طور ادا ڪري رهيو هو. اهڙي تهذيب ۾ فڪري طور تبديلي ڪيئن آئي انهي جا ڪيئي سبب آهن. اهو بہ سچ آهي تہ وقت بوقت سنڌ ۾ حملا آور ايندا رهيا آهن. انهن جا سنڌ تي اثر پوڻ ۽ انهن جو اثر وٺڻ کان پوءِ گاڏڙ فڪر جو جنم وٺڻ لازمي هو. پر سنڌ جو

اصل فڪر ۾ نفسيات مڪمل طور ڪڏهن بہ مسخ نہ ٿيا ۽ هميشہ ڪنهن نہ ڪنهن صورت ۾ موجود رهيا.

سنڌ جي آبهوا ۾ ڪا اهڙي ڳالهہ ضرور آهي جيڪا عام طور هڪ ٻئي سان اختلاف رکندڙ مذهبن جي سرحدن جي نشانن کي آهستي آهستي جهڪو ڪريو ڇڏي. جديد دور ۾ گهٽ ئي سنڌي مسلمانن ۽ هندن ۾ صوفياڻي روحانيت ميلاپ جو ذريعو بڻيل هئي.“ (40)

سنڌ جي فڪر ۾ تاريخ جي وهڪري سان گڏ جيڪا تبديلي اچڻ گهرجي ها سا نہ آئي، بلڪ فطرتي فڪر جي بنيادي اصولن کان سنڌي ٻاهر نہ نڪتا، البتہ منجهن ڪجهہ مثبت لاڙا گهٽجي منفي لاڙا وڌيا. جن ۾ مايوسي، خوف، ٻزدلي، چاپلوسي، غداري، لڪچپ ۾ زندگي گهارڻ، هر شيءِ درگذر ڪرڻ، ٻڌي نہ هئڻ، انارڪي ۽ ويڳاڻپ وغيره شامل آهن جن جو اهم سبب اهو ٿي سگهي ٿو تہ سنڌ تي قديم دور کان وٺي اڄ تائين هڪ نہ ڪٽندڙ سلسلو حملہ آورن جو جاري رهيو آهي. انهن حملا آورن مقامي ماڻهن تي ظلم بربريت، ڦرلٽ، قتل غارت ڪئي آهي. هنن جو هر دور ۾ ٻاهرين ماڻهن جي مداخلت سان واسطو پيو آهي ۽ سندن زندگي عذاب بنائي ويئي آهي.

آرين کان پوءِ سنڌ تي اوائلي ٻاهرين مان مصر مان شهنشاهہ سميرا مس طرفان 810 ق. م. ۾ ڪاهہ ٿي جنهن کي سنڌ جي حاڪم يورسين شڪست ڏيئي موٽائي ڇڏيو. مصر ۾ ان وقت اصفل ۾ سيمفس ۽ مصر سعيد ۾ ٿيبس علم ۽ فن ڪري مشهور هئا. جتي فيثاغورث، هيرو ڊوٽس تعليم ورتي هئي. 14 صدي ق. م. ۾ ٿيبس جي فرعون راميس ثاني جهازن جي دستي سان ايشيا جي وڏي حصي تي ڪاهون ڪيون، مصرين ۾ انسان قربان ڪرڻ جو رواج هو. جيڪو مصر کان هندستان ۾ بہ ان وقت رائج ٿيو. وچ ايشيا جا گهڻا ماڻهو مصر جي ڪاهيندڙ اسيرز کي ديوتا سمجهي پوڄا ڪرڻ لڳا.

مصرين کان پوءِ سنڌ تي ڪلدافين، بابلين ۽ اشور وارن ڪاهہ ڪئي هئي. جن هتان جي تهذيب جا ڪافي اثر ورتا ۽ هتان جي ماڻهن کان نجومت سکي هئي.

ان کان پوءِ ايرانين جون ڪاهون 600_700 ق. م. ۾ شروع ٿيون. پهرين ڪاهہ "هوشنگ پشتا ديا" جي زماني ۾ ٿي جا سنڌين ناڪام بنائي ڇڏي ان کان پوءِ ڪياني گهراڻي جي بادشاهہ دارا اول جي ڏينهن ۾ سنڌ فتح ڪئي ويئي. امير البحر سئڪلئس درياءَ جي ان وقت سروي ڪئي هئي ۽ هن کي ڪابل کان سمنڊ تائين تيرهن مهينا لڳا هئا جتان پوءِ هو ايراني نار ۽ مصر طرف ويو.

سنڌ تي ايراني ڪياني سامراج جو تسلط ڪي صديون رهيو. انهن ڏينهن ۾ زرتشت جو مذهب سنڌ ۾ آيو ۽ ان جا آتشڪدا سنڌ ۾ ٺهيا جن جو اثر عربن جي اچڻ تائين موجود رهيو. سورج ديوتا جي پوڄا جو رواج بہ انهي دور ۾ شروع ٿيو. (41)

ان کان پوءِ يونانين سنڌ تي حملو ڪيو. سڪندراعظم جيڪو مشهور فلسفي ارسطو جو شاگرد هو، ايران فتح ڪرڻ کان پوءِ سنڌ جي شاهوڪاريءَ جي ساک ٻڌي ۽ 372 ق.م. ۾ سنڌ تي حملو ڪيائون.

ملتان جي گهيري وقت سڪندر جي زخمي ٿيڻ ڪري يونانين زالون ۽ ٻار بہ قتل ڪري ڇڏيا. سندس چوڻ هو تہ سنڌي آزاديءَ جا ڪوڏيا آهن، تنهن گناهہ ڪري سندن قتل ڪيو ويو. (42)

ان وقت يونان جي حڪمت ۽ فلسفي جو اثر سنڌ تي پيو ۽ سڪندر سان گڏ آيل ڏاهن، مفڪر ماڻهن، پنهنجي نظرين جا اثر هتي ڇڏيا ۽ هتان جا اثر پاڻ قبوليائون، انهن جي هڪ حاڪم استرابو اول ٻڌ ڌرم قبول ڪيو هو. سڪندر جي جنرلن پورس ۽ ڊيميٽريس جي وفات کان پوءِ موريا گهراڻي جي مهاراجا چندر گپت جو 331 ق. م. ۾ سنڌ تي قبضو ٿيو. ان جي اولاد مان مهاراجا اشوڪ پيدا ٿيو جنهن پنهنجي حڪمت ذريعي هندستان جي گهڻن ڀاڱن تي قبضو ڪيو. سنڌ بہ سندس تسلط هيٺ رهي، هن ٻڌ ڌرم قبول ڪيو هو ان ڪري سنڌ ۾ ٻڌ ڌرم پکڙيو جنهن جا آثار سنڌ جي قديم آثارن ۾ ملن ٿا. (مٿئين پيش ڪيل احوال لاءِ سائين جي. ايم. سيد جي ڪتاب "سنڌوءَ جي ساجاهہ" جلد هڪ ڇاپو ٽيون صفحو 39، مان مدد ورتي ويئي).

عربن جي ڪاهہ

عربن سنڌ تي چوڏهن حملا ڪيا جن مان چوڏهون حملو حجاج بن يوسف جي پائيتي محمد بن قاسم جي سپهہ سالاريءَ ۾ ٿيو هو. حجاج بن يوسف بنو هاشم وارن جو بدترين دشمن هو. هن پنجاهہ هزار عالمن ۽ اوليائن کي بنو هاشم جي طرفداري ڪرڻ جي جرم ۾ مارايو هو. هن جي ظلمن کان تنگ اچي گهڻا عرب قبيلا هندستان جي مختلف صوبن ۾ اچي آباد ٿيا هئا. (43)

712ع ۾ محمد بن قاسم سنڌ جي راجا ڏاهر کي شڪست ڏيئي سنڌ تي قبضو ڪيو. سنڌ فتح ڪرڻ کان پوءِ پاڻ عدالت ۾ ويهي لڙائي ڪندڙن کي قتل ڪرڻ جو حڪم ڪيائين. اهڙي طرح ڇهہ هزار جنگي جوان قتل ڪيا ويا، ڪي چون ٿا تہ سورهن هزار مرد ڪٺا ويا. (44)

محمد بن قاسم اروڙ فتح ڪرڻ بعد راجا ڏاهر جي ٻن ڌيئرن کي هيرن جواهرن جي تحفن ۽ نذرانن سميت خليفة المسلمين جي خدمت ۾ موڪليو. (45)

ڪنهن ڪاهہ ڪندڙ جي فتح کان پوءِ سنڌ جا ماڻهو سندن رد عمل کان سخت خوفزده ۽ هراسيل هوندا هئا. انهيءَ ڪري اڪثر قتل عام، ڦرلٽ، عصمت دريءَ کان بچڻ لاءِ هو اچي فاتح حڪمرانن وٽ پيش پوندا هئا. تنهن ڪري سما قوم جا ماڻهو اچا تائين سنڌ ۾ جدا جدا هنڌن تي رهن ٿا جي دهل دماما وڄائيندا ۽ ناچ گانا ڪندا اگهاڙي مٿي محمد بن قاسم وٽ اچي حاضر ٿيا، محمد بن قاسم ماڻهن کان پڇا ڪئي تہ هي ڪير آهن؟ ٻڌايائونس تہ جڏهن ڪو بادشاهہ فتحياب ٿيندو آهي تہ هي ماڻهو انهيءَ نموني خوشي جو اظهار ڪندا آهن ۽ مبارڪباد چوڻ ايندا آهن. (46)

اهڙي طرح ڏاهر سان لاڳاپيل برهمڻن مان اٽڪل هڪ هزار ماڻهو ڏاڙهي مٿا ڪوڙائي محمد بن قاسم جي دربار ۾ حاضر ٿيا. (47)

ڪن تاريخدانن ۽ عالمن جو خيال آهي تہ تاريخ ۾ هونءَ ڏاريا سنڌ ۾ ايندا رهيا، ماڻهن کي ڦريندا لٽيندا رهيا، سنڌ جا خزانہ مال ملڪيتون لٽي

ڦري قتل و غارت ڪندا رهيا پر سڀ کان وڏيڪ هاڃو سنڌ کي عربن رسايو جن سنڌ جا خزانا مال ملڪيتون لٽيون سنڌي عورتن کي ڪنيزون بنايو. (48)

اهڙي صورتحال ۾ سنڌ اندر فڪري طور بہ وڏي اٿل پٿل ٿي، سنڌ جو فڪر ڪو شخصي نہ هو بلڪ سندس پاڙون ڌرتيءَ ۾ ڪتل هيون، هزارين سالن جي ثقافتي ۽ فطري عمل دوران پيدا ٿيو هو جنهن ۾ نهٽائي، سيڪولرزم، انسانيت، پيار ۽ ڪهل يا رحم جهڙا گڻ موجود هئا. پر عربن اهڙي فڪر کي نقصان پهچايو عربن پنهنجي اسلام کان اڳ وارا ڪي قبائلي رسم و رواج ۽ دور جاهليت واري ثقافت، فڪر ۽ طور طريقن کي رائج ڪيو جن کي ماڻهن اسلامي سمجهيو ۽ تن ڏينهن ۾ ان خلاف زندگي گذارڻ وڏو ڏوهہ هو. ان ڏوهہ جي سزا واجب القتل هئي. هنن زبردست ڍرا محصول مڙهيا، نافرمان ماڻهن کي غلام بنايو. البت هيٺين طبقي جي ماڻهن مان شودر يا اڇوت ۽ گهٽ ذاتين ۾ ڌڪيل ڪيترائي ماڻهو جيڪي هندستان ۾ ذات پات جي متڀيد ۽ برهمڻن جي ظلم کان تنگ هئا فوراً مسلمان ٿي ويا. نتيجو اهو نڪتو جو مذهب جي بنياد تي نفرت جو هڪ ابدي سلسلو ۽ ڪشمڪش هن خطي ۾ قائم ٿي وئي. سماجي طور سنڌي ماڻهو عربن جي دٻدٻي ۽ رعب جا اهڙو تہ شڪار ٿيا جو سخت احساس ڪمتريءَ ۾ هليا ويا ڪين پنهنجي ذات، پنهنجي قوم ۽ ڌرتيءَ کان چڙ ٿيڻ لڳي، ورهين جون پنهنجون رسمون، طور طريقا ڪين نيچ لڳڻ لڳا. پاڻ کي انهيءَ ڪمتري مان ڪڍڻ لاءِ پاڻ کي عربي نسل مان سڏائڻ لڳا. هٽرادو شجرا ۽ تاريخون ٺاهي سما پاڻ کي حضور ﷺ جي چاچي جي اولاد مان سڏائڻ لڳا، سومرا پاڻ کي علوي سادات سڏائڻ لڳا، ڪلهوڙا پنهنجو شجرو حضرت عباس سان ملائڻ لڳا ۽ عباسي سڏائڻ لڳا. سنڌ جا ڪيترائي ماڻهو سيد، قريشي، صديقي، فاروقي، عقيلي سڏائڻ لڳا جڻ سنڌ ۾ اڳي ماڻهو هئا ئي ڪونہ. (49)

اهڙيءَ طرح سنڌي ماڻهو پنهنجي ڌرتيءَ جي هزارين سالن جي شجري ۽ تاريخ کان ڪٽجي بيهي رهيا. ساڳئي وقت عربن جي دور ۾ ڪيترائي عالم ۽ بزرگ بہ سنڌ ۾ آيا، جن هتي پنهنجي علم ۽ فضل ۽

روحاني فيض سان سنڌ جي سرزمين کي نوازيو. ٻي صدي هجريءَ ۾ تصوف جي معرفت ۽ طريقن جي ابتدا ٿي، ذڪر ۽ فڪر، فنا ۽ بقا فقر ۽ گوشي نشيني، تصوف جا بنيادي نڪتا هئا. جيڪي عالم خواجہ حسن بصري جي تعليم جي اثر هيٺ ڪٺي هتي آيا هئا. صوفياڻي تعليم جيئن ئي سنڌ ۾ پهتي جلد ئي ماڻهن ان کي قبول ڪيو. ڇاڪاڻ جو بنيادي سنڌي فڪر سان اهو فڪر ٺهڪندڙ هو. هن ملڪ جا وڏا بزرگ عالم سنڌ کان ٻاهر تبليغ ڪرڻ لڳا. حضرت بايزيد بسطاميءَ جو چوڻ هو تہ هن هڪ سنڌي عالم ابو علي سنڌيءَ کان فنا ۽ توحيد يعني تصوف جو علم سکيو ۽ ڪانئس الحمد ۽ قُل هُوَ اللهُ اَحد، جي تفسير معلوم ڪئي. مطلب تہ ٽين چوٿين صدي هجريءَ ۾ اهڙن ڪيترن ئي سنڌي عالمن جا نالا ملن ٿا. جيڪي سنڌ مان وڃي بغداد بصري ۽ ٻين شهرن ۾ رهيا، اتي علمي دنيا ۾ پنهنجو نالو روشن ڪيائون. ان کان پوءِ جلد ئي سنڌ ۾ تصوف جا سلسلا جاري ٿيا، جن ۾ قادري، چشتي، سهروردي، نقشبندي ۽ قلندري طريقا شامل آهن. پر سنڌ ۾ تصوف جو بنيادي زور ۽ مرڪزي فڪر وحدت الوجود رهيو.

عربن کان پوءِ سنڌ تي ڪاهن ۽ ڦرلٽ جو سلسلو جاري رهيو. جن ۾ غزنوين، غورين سنڌ تي حملو ڪيو - سلطان محمود غزنوي ٻہ دفعا سنڌ مان لنگهيو. هڪ دفعو سومناٿ مندر کي ڦرڻ لاءِ ويندي سنڌ ۾ آيو ۽ ٻيو دفعو اتر سنڌ ۾ ٻيڙين ۾ لڙائي ٿي. غورين بہ سنڌ تي حملو ڪري ديبل کي فتح ڪيو پر اهي گهڻو وقت ڪونہ ٽڪي رهيا، ڦرلٽ ڪري موٽي ٿي ويا، ليڪن حقيقت اها آهي تہ انهن ڌارين سنڌين کي سک سان سمهڻ نہ ڏنو. (50)

سنڌين ۾ خوف هراس مسلسل قائم رهيو. هميشہ ڌارين جي ڪاهن کان شهر ڇڏي ڳوٺن ۽ جهنگن ۾ وڃي لڪندا هئا. اڄ تائين گهڻا ماڻهو جيڪي ٻهراڙين ۾ رهن ٿا، شهرن ۾ وڃڻ کان ڪيٻائيندا آهن. شهر ۾ رهندڙ ڌارين کان هيسيل هوندا آهن. جنهن جو مثال ڪراچي ۾ رهندڙ مقامي ماڻهن جو آهي، جيڪي هزارين سالن کان ڪراچي ۾ رهندا آيا آهن

پر سندن ڳوٺن جي حالت اڄ بہ اها ئي صديون پراڻي آهي، هو شهرن ۾ رهڻ کان جهنگ ۾ رهڻ کي ترجيح ڏيندا آهن ڇو تہ تاريخ ۾ اڻ ڪٿ ڪاهون ۽ ڦرلٽ جا سلسلا ڪڏهن بہ بند نہ ٿيا آهن. جيڪڏهن ڪا حڪومت سنڌين جي رهي بہ تہ اها مختصر يا وري خودمختيار نہ هئي، باوجود ان جي سومرن جي دور ۾ سنڌ خوشحاليءَ ۽ شاهوڪار ثقافت جي طرف ڇڱي وک وڌائي، سنڌين ۾ قومي سجاڳي پيدا ٿيڻ لڳي، ان کان پوءِ سمن بہ سو سالن تائين سنڌ تي حڪومت ڪئي. اهي حڪومتون جيتوڻيڪ قبيلائي هيون ۽ ڌارين سان مقابلي ڪرڻ جون اهل نہ هيون، وٽن نہ فوجي ساز و سامان جديد طرز جو هو ۽ نہ وري ماڻهن جي هيسيل نفسيات ۾ ڪو اعتماد پيدا ڪري سگهڻ ۾ ڪامياب ٿيا. سومرن جي دور ۾ دودي چنيسر جي اختلافن جي ڪري سنڌ تي دهليءَ جو حاڪم چڙهائي ڪري آيو هو.

ان کان پوءِ ارغونن سنڌ تي ڪاهہ ڪئي، ارغونن جي اولاد مان مرزا شاهہ بيگ ولد امير ذولنون ولد حسن بصري 936هہ بمطابق 1526ع ۾ بابر بادشاهہ کان ناراض ٿي قنڌار کان سيوي ۽ گنج آريا (سبي ۽ گنڌارا) جي رستي ٺٽي آيو ۽ انهيءَ وقت جي حڪمران ڄام فيروز سان لڙائي ڪري مٿس فتح حاصل ڪيائين، ٺٽي کي فتح ڪرڻ کان پوءِ قتل عام ڪرايائين، گهٽيءَ گهٽيءَ ۾ ڦرلٽ ۽ دهشت ڦهلايائين جنهن ۾ سنڌ جي مشهور شاعر قاضي قادن جا ٻار ٻچا پڻ فاتح وٽ قيد ٿي ويا هئا. مرزا شاهہ حسن ارغون جي وفات کان پوءِ مرزا عيسيٰ خان ترخان سندس بيواهہ سان شادي ڪئي ۽ سنڌ جي حڪومت ٻن حصن ۾ ورهائجي ويئي، لڪي کان مٿي ماٿيلي ۽ اوٻاوڙي تائين وارو علائقو بکر جي صوبي ماتحت سلطان محمود خان جي قبضي ۾ رهيو ۽ لڪي کان هيٺ وارو علائقو سمنڊ جي ڪناري تائين مرزا عيسيٰ خان ترخان جي هٿ ۾ رهيو.

انهيءَ وقت ٺٽي تي پرتگالين حملو ڪيو. پرتگالي يورپ جي سفيد فارم قومن مان پهرين قوم هئي جنهن سڀ کان پهرين هندستان جي سامونڊي ڪنارن تي قبضو ڄمايو. سندن پيشو ڦرلٽ ۽ غارت گري هو. اٿين ڪٽي چئجي تہ اهي ساموندي ڌاڙيل هئا. هنن شهر کي باهہ لڳائي ڇڏي،

جنهن ۾ شهر جي عمارتن سان گڏ دارالخلافه جي جامع مسجد به سڙي ويئي ۽ اٽڪل اٺ هزار شهري بيگناهه قتل ڪيا ويا.

خود پرتگالين جو چوڻ هو ته "ٺٽي مان ڪين ايتري دولت هٿ آئي جو سڄي ايشيا مان ڪنهن ٻئي هنڌان هٿ نه لڳي. تنهن ڪان پوءِ مرزا عيسيٰ خان ترخان شهر کي نئين سر تعمير ڪرايو." (51)

مرزا عيسيٰ خان ترخان جي وفات ڪان پوءِ مرزا محمد باقي گاديءَ تي ويٺو. مرزا باقي تمام سخت مزاج، بخيل ظالم هو. سنڌ جي تاريخ ۾ هن ڪان وڌيڪ شايد ڪو ظالم شخص ملي جنهن جي ظلم جي ڪا انتها نه هئي. هن تيرهن سال حڪومت ڪئي، انهن تيرهن سالن ۾ هن هزارين عورتون، مرد ۽ ٻار قتل ڪرايا، ايتري قدر جو پنهجي ڌيءَ کي شهنشاهه اڪبر ڏانهن ڏياري موڪليائين پر اڪبر بادشاهه سندس ڌيءَ کي قبول نه ڪيو ۽ واپس ڏياري موڪليو. (52) ۽ آخر 993هه ۾ خودڪشي ڪري ڇڏيائين، ان ڪان پوءِ مرزا جاني بيگ گاديءَ تي ويٺو، ٿورن ڏينهن ڪان پوءِ اڪبر بادشاهه مرزا عبدالڪريم خان خانان کي سنڌ فتح ڪرڻ لاءِ روانو ڪيو. جنگ ڪان پوءِ مغل سنڌ تي حاوي ٿي ويا.

اورنگ زيب جي دور ۾ وحدت الوجود خلاف مجدد الف ثانيءَ جو نظريو وحدت الشهود زور ونڻ لڳو. خود اورنگزيب ڪٽر مذهبي ۽ جنوني قسم جو ماڻهو هو. سندس ڀاءُ دارا شڪوه جيڪو وحدت الوجودي نظرئي جو پيروڪار هو تنهن کي انڌو ڪرائي مارائي ڇڏيائين.

سنڌ ۾ به انهي وقت مذهبي پيد ڀاءُ ۽ نفرت جو ٻج ڇٽيو ويو جو ان وقت ملا محمد هاشم ٺٽويءَ جهڙا سخت گير عالم پيدا ٿيا. وحدت الوجودي نظرئي جي حامين تي ظلم ڪيا ويا. شاهه عنايت صوفيءَ جي شهادت به انهي سلسلي جي هڪڙي ڪڙي هئي. سنڌ ۾ سر سبز زمينون مغل سردارن کي عطا ڪيون ويون، غريب عوام سان طرح طرح جا ظلم ڪيا ويا. اورنگ زيب جي وفات ڪان پوءِ 12 سالن اندر مغل سلطنت ڪمزور ٿي ويئي، مغلن ۾ گهرو جنگ شروع ٿي ويئي. ان جو فائدو وٺي نادر شاهه دهليءَ تي چڙهائي ڪري آيو ڦر لٽ ۽ قتل غارت ڪري اٽڪل اسي ڪروڙن جو مال پاڻ سان

ڪٽي موٽيو. سنڌ جي الهندي وارا ڪنارا نئي سميت پنهنجي قبضي ۾ رکيائين، ميان نور محمد کي زنجير ٻڌائي کيس محبت خان حوالي ڪيائين، جنهن کيس ڪڇي جو علائقو ڏئي آزاد ڪري ڇڏيو.

1739ع ۾ وري نادر شاهہ سنڌ تي ڪاهي آيو. ميان نور محمد کي گرفتار ڪري ڪانئس هڪ ڪروڙ نقد ۽ ويهہ ڪروڙ ساليانو ڏنڊ رکيائين ۽ ضمانت طور سندس ٻہ پٽ پاڻ سان گڏ ڪٽي ويو ۽ کيس شاهي غلام جو لقب ڏيئي آزاد ڪيائين. (53)

نادر شاهہ سنڌ تي ظلم جو رڻ ٻاري ڏنو هو. جڏهن ٻہ آيو ٿي تہ ڦرلٽ، قتل و غارت ٿي ڪيائين، ڇو تہ بنيادي طرح هو ئي ڌاڙيل، سنڌ جا ماڻهو کيس آسماني مخلوق ڪري سڏيندا هئا. ان کان پوءِ احمد شاهہ ابدالي سنڌ تي ڪاهي آيو جنهن الڳ ڦرون ڪيون ۽ ڪلهوڙن جو حڪمران ميان نور محمد خوف کان ريگستان ڀڄي ويو ۽ اتي وفات ڪيائين.

1780ع ۾ مدد خان پٺاڻ سنڌ تي ڪاهي آيو سنڌ جا شهر ۽ ڳوٺ ڦري ناس ڪري ڇڏيائين. انهيءَ ظالم شخص ڦر لٽ تباهي ۽ بربادي جي انتها ڪري ڇڏي، هن لشڪر جا ٻي لغام گهوڙا روزانہ ڦر لٽ لاءِ ٻي ڏڙڪ گهمندا هئا، اعليٰ ادنيٰ جوان ۽ پوڙها هن جي ظلم و ستم کان بيزار هئا ۽ ڏڄندا هئا، اڄ تائين سنڌ ۾ مصيبت جي علامت "گهوڙا گهوڙا" انهيءَ دور جي چوٽي رائج آهي.

ڪنهن شاعر مدد خان پٺاڻ جي ظلم کي هن طرح بيان ڪيو آهي:

چنان هول در ملک سند اوفتاد
کہ هول قيامت بہ ادا بياد

يعني: سنڌ ۾ اهڙو هراس پيدا ٿيو جو قيامت جي دهشت ياد اچي ويئي. (54)

ميان غلام شاهہ جي پوين بلوچن سان عداوت رکڻ شروع ڪئي، آخر ڪلهوڙن جو زوال شروع ٿي ويو. ميان سرفراز خان هالن کان ڏيڍ ڪلوميٽر مفاصلي تي اتر طرف خداآباد جو نئون شهر نهرايو ۽ ان کي

پنهنجو تخت گاهہ مقرر ڪيو ان شهر ۾ ٽالپر امير بہ لڏي اچي ويٺا. بلوچ سنڌ جا شهري بڻجي چڪا هئا، ڪلهوڙن جي سڄي دور حڪومت ۾ ڪلهوڙن جا خاص ماڻهو ۽ جنگي ساٿي رهيا. ڪلهوڙن کان پوءِ ٽالپر سنڌ جا حڪمران بڻيا. ٽالپر مذهبي ماڻهو هئا، سنڌ ۾ پنهنجي حسب نسب تي فخر ڪندا هئا، عيش عشرت جا ڪوڏيا هئا، طبيعت ۾ سست هئڻ ڪري ٿلها هوندا هئا. جنهن ڪري سنڌ ۾ ٿلهو هئڻ معتبر هئڻ جي نشاني سمجهي ويئي. مير شڪار ڪرڻ جا شوقين هئا، شڪار ڪرڻ جي هنن ڪانسواءِ ٻيو ڪنهن کي اجازت نہ هئي. اهڙو شڪار ورلي ٿيندو هو جنهن ۾ بہ تي رعيتي ماڻهو بندوقن يا سوئرن جي هٿان ماريا نہ ويا هجن. (55)

ميرن کان پوءِ سنڌ تي انگريزن جو قبضو ٿيو. انگريزن پنهنجي مفاد جي ڪن اهڙين جديد شين کي متعارف ڪرايو جو ماڻهن کي لڳو تہ سنڌن دور ۾ سنڌ پهريون دفعو هڪ قسم جي جمود مان نڪتي. ٽپال جو سرشتو ريلوي جو نظام، روڊن رستن جو جار وڇايو ويو ۽ سنڌي ٻوليءَ جي باقاعده هڪ رسم الخط ٺهي، ماڻهو جديد ادب کان واقف ٿيا، سائنسي ترقي ٿي، ماڻهن جي خيالن ۾ تبديلي آئي، دنيا جي انقلابي نظرين کان سنڌ جا ماڻهو واقف ٿيا. پر ساڳئي وقت ماڻهو پنهنجي ديس ۽ ان جي ثقافت کي گهٽ سمجهڻ لڳا، سماج سنڌيت جي عنصر سان ترقي ڪرڻ بجاءِ انگريزن جو نقل ڪرڻ لڳو. ٻاهران آيل تهذيب کي پنهنجائڻ لڳا. اهڙي طرح سنڌي ماڻهن ۾ ڌارين جو رعب ۽ غلامانا ذهنيت ساڳي رهي.

نتيجو

سنڌي ماڻهوءَ جو فڪر پنهنجي ڌرتيءَ تي ئي پيدا ٿيو ۽ اهو فڪر فطري هو جيڪو رڳو ٻولن، قولن بجاءِ عملي طور هو. زندگيءَ بابت ۽ زندگيءَ جي مختلف رمزن بابت سنڌن رويو عملي هو. امن پسندي، پيار ۽ انسانيت کين هن ڌرتيءَ مان ملي، ڇو تہ ڌرتيءَ جون حالتون ۽ فطري حالتون اهڙيون هيون. سنڌي ماڻهو پنهنجي ماحولءِ سماج ۾ امن پسندي ۽ امن وارين حالتن جي ڪري جنگي هنر نہ سکي سگهيا نہ وري هنن جنگي هٿيار ٺاهيا. جنهنڪري امن پسندي سنڌن بدقسمتي بہ بڻجي ويئي.

مسلسل ڌارين جي ڦرلٽ، ڪاهن ۽ قتل و غارت سنڌ جي ماڻهن کي سخت نقصان پهچايو. جنهن ڪري سماجي وحدت ٽٽڻ لڳي، قومي يا ملڪي اتحاد ختم ٿيڻ لڳو. ماڻهن جي نفسيات ۾ آهستي آهستي خوف ۽ ڊپ پيدا ٿي ويو ۽ آهستي آهستي ماڻهن ۾ وهم پرستي، موت جو خوف، عدم تحفظ ۽ احساس ڪمتري گهر ڪري ويا. اسان غور ڪنداسين ته سنڌي ماڻهن ۾ موت جي خوف جا عنصر اڄ به سماجي زندگيءَ ۾ مختلف وهمن جي صورتن ۾ موجود آهن. مثال:

1. سهاڳڻ زال ڪارو ڪپڙو نه ڍڪي ڇڱو ناهي.
2. گهر ۾ سڄو ڪانو نه اٽجي نياڳ آهي.
3. سنتل ماڻهوءَ کان ڪاڏو ٽپائي يا اورانگهي نه ڪائجي نه ته ان جي ڄمار ڪٽي پوندي.
4. هميشه صدقي يا خيرات ڪائڻ وارو جلد مري ويندو.
5. رات جو بازار مان ميٽ وٺڻ نياڳ آهي.
6. رات جو آرسي ڏسڻ نياڳ آهي، جنهن آرسي ڏٺي سو مري ويو.
7. ڪتو رڙيون ڪري ته ڏڪار پوندو يا موت ٿيندو. (56) وغيره وغيره.

اهڙا ڪيترا وهم ۽ وسوسا جن ۾ نياڳ ۽ سياڳ جو چڪر موجود هوندو آهي سنڌي سماج ۾ رائج آهن. اصل ڳالهه اها آهي ته ڌارين جي ڦرلٽ ۽ قتل و غارت ۾ ماڻهو خوفزده ۽ عدم تحفظ جو شڪار رهيا جنهن ڪري هر وقت هنن ۾ ڀؤ ۽ ذهني انتشار هو. ماحول ۾ اهڙي ڪشمڪش، انتشار، هيجان ۽ افراتفري هئي جو سنڌي ماڻهو امن پسنديءَ کان بزدلي ڏانهن هليا ويا ۽ پنهنجو پاڻ ۾ سمٽجي ويا. شهرن ۾ ڊپ، ڌاڙ ۽ ڌهڪاءُ جي ڪري ڳوٺن مان نڪرندا ئي ڪونه هئا. اهو ئي سبب آهي جو اڄ ڏينهن تائين سنڌي ماڻهو پنهنجي اولاد کي شهرن ۾ نوڪري ڪرائڻ کان ڪيٻائيندا آهن ۽ پنهنجي ئي ڳوٺ ۾ رهڻ کي ترجيح ڏيندا آهن. ماڻهو اها نفسيات سمجهڻ بدران ڪين اهڙا مهڻا ڏيندا آهن.

تنهن کان پوءِ فڪري لحاظ کان گهڻن مفڪرن جو چوڻ آهي تہ خوف، جنگ، ڏاڍ ڌهڪاءُ، عدم تحفظ ماڻهن کي وجودي وارداتن ڏانهن ڌڪيندو آهي، ۽ وجودي وارداتون وري وجودي فلسفي کي پيدا ڪنديون آهن. هنن جو خيال آهي تہ يورپ ۾ وجودي فلسفي جي پيدا ٿيڻ جو سبب خود ٻن عالمي جنگين جو لڳڻ آهي. جنهن ۾ سماجي وحدت ٽٽي، ماڻهو ويڳاڻپ ۽ بحران جو شڪار ٿي ويا، بي وسيءَ ۽ لاچاريءَ جو احساس پيدا ٿيو ان ڪري منفي وجوديت جا لاڙا پڻ پيدا ٿيا.

اسان ٿورو غور ڪنداسين تہ سنڌ اندر تہ صدين کان اهڙي صورتحال رهي جنهن ۾ ماڻهو ڪٿي بہ سک جو ساهہ نہ کنيو تہ ڇا سنڌ ۾ فڪري طور اهڙي صورتحال پيدا نہ ٿي هوندي؟ ان جو جواب آهي تہ ها، سنڌ ۾ بہ منفي وجوديت اپري، جنهن جون شڪليون اسان کي جين مت، يوگ، ٻڌمت، سامي جوڳين ۽ هندو ازم ۾ پڻ موجود ملنديون، ان کان علاوه سنڌي ماڻهن ۾ احساس ڪمتريءَ جي ڪري ڪيترائي نفسياتي مسئلا پيدا ٿيا.

جديد يورپ ۾ وجوديت ۽ سنڌ جي وجوديت ۾ گهڻو فرق آهي. سنڌ جي وجوديت ۾ اها فڪري منطق، جديد مڪينيڪل سائنسي ۽ صنعتي دور واري عملي ۽ عقلي صورتحال نہ هئي. سنڌ جو وجودي فڪر هڪ رويو هو- زندگي ڏانهن دنيا ڏانهن، جيڪو اميد وارو ۽ زندگيءَ سان ڀرپور هو. مابعدالطبعياتي طور هو وحدت جا قائل هئا، پنهنجي پاڻ کي ڪائنات جي جسم جو هڪ حصو سمجهندا هئا. زندگيءَ جي وٽن وڏي اهميت هئي، جنهن کي بچائڻ لاءِ وڏا جتن ڪندا هئا. ڪنهن بہ فڪر ۽ مذهب لاءِ ڪٽر ۽ جنوني نہ هئا، بلڪ رويي ۾ سادا، نهٺا ۽ درگذر ڪرڻ وارا هئا. هنن لاءِ سڄي ڪائنات هڪ جسم وانگر هئي. جنهن جي هر حصي جي اهميت هئي. ڪنهن کي ايذائڻ نہ چاهيندا هئا، اڄ ڏينهن تائين ماڪوڙي بہ پيرن هيٺان ايندي اٿن تہ افسوس ڪندا آهن.

انهيءَ سڄي مثبت فڪر جو پسمنظر قديم سنڌ جي خوشحال سپيتا کان شروع ٿيو هو. اهو ئي سبب آهي جو سنڌ ۾ ايندڙ هر نظريي، هر فڪر ۽ مذهب ۾ سنڌي ماڻهن وجودي پهلو ڳولي ڪڍيا، ايتري قدر جو دين

اسلام کي بہ ماڻهن صوفياڻي اسلام طور قبول ڪيو ۽ هتان جو صوفي ازم سڄي دنيا جي صوفي ازم کان مختلف رهيو.

ننڍي کنڊ جا قديم فڪر ۽ سنڌي ماڻهن تي انهن جا اثر

ويدن جو فڪر

هندستان جي تاريخ، ثقافت، معاشيات، مذهب، فلسفي، اخلاقيات، جماليات ۽ ٻين گهڻن موضوعن بابت لکت ۾ پهريون دستاويزي ثبوت ويد آهن، جيڪي وقت بابت فطرتي تاريخي ۽ فڪري ڪردار ادا ڪن ٿا. ويدن جو دور قديم هندستان جو ٻه هزار ق. م. وارو دور سمجهيو وڃي ٿو. ويد چار آهن:

1. رگ ويد Rig Veda
2. سام ويد Sama Veda
3. يجر ويد Yajur Veda
4. اٿر ويد Atharra Veda

هر دور قديم سماج جي ترقي ۽ تنزل جي دور جي نشاندهي ڪري ٿو. فطري طرح جيئن سماج مختلف دؤرن مان گذريو آهي، بلڪل ائين انهيءَ دورن جون لاهيون چاڙهيون انهن ويدن ۾ موجود آهن. روايتي ارتقا دوران ويدن کي ٽن گروپن ۾ ورهايو ويو آهي.

1. سنگيت Samihtas
2. برهماڻ Brahmans
3. اپنشد Upanishds

اها ورڇ قديم هندستان جي تاريخ جي مختلف دؤرن جي عڪاسي ڪري ٿي. سنگيت تمام گهڻو پراڻو وجود رکي ٿو جنهن ۾ شروعاتي دور جي سماجي معاشي زندگي جو اظهار ٿيل آهي. ان وقت طبقاتي ورڇ نہ هئي. برهمڻ کي هڪ طبقي طور اڃا معاشري ۾ برتري حاصل نہ هئي، جيڪا پوءِ جي دورن ۾ ڏسڻ ۾ اچي ٿي. ماڻهوءَ جو تعلق فطرت سان روحاني طور قائم هو. سنڌ جي حوالي سان ڏٺو وڃي تہ موهن جي دڙي جي کوٽاين مان بوڙيندڙ ۽ ٻين سازن جا مهرن تي اهڃاڻ مليا آهن ۽ هڪ نرتڪيءَ جو مجسمو پڻ سنگيت جي موجودگيءَ ڏانهن اشارو ڪري ٿو. سنگيت وارو حصو ان وقت جي نشاندهي ڪري ٿو جڏهن قديم سنڌ ۾ ماڻهو فطرت سان جڙيل هئا.

هنن جي زندگي تخليق جي ان عمل سان جڙيل هئي، جنهن ۾ زمين زرخيزي ۽ تخليقي عمل زندگيءَ جو جوهر هو.

ويدن جو ٻيو حصو برهماڻ (Brahaman) آهي، جنهن ۾ هندستان جو سماجي ۽ معاشي يا اقتصادي ماحول جو دور طبقاتي ورڇ ڏانهن ويندو محسوس ٿئي ٿو. ڪائنات جي باري ۾ عام سادا سوال پيچيدا ٿيندا ويا. قربانيءَ جون رسمون، نجات حاصل ڪرڻ جون رسمون، رجعت پسند طاقت جو اپرڻ ڏسجي ٿو. ان دور ۾ سماج ۾ هڪ يا هڪ کان وڌيڪ طبقن جي بالا دستي ۽ استحصال جي دور جو آغاز ٿيندو نظر اچي ٿو.

“As social inequality and class contradiction in India grew and deepened, the formerly free people with equal rights came to be divided into four groups or varnas (Brahman, Ksatriya, Vaisya and Sudra)” (57)

ترجمو: جيئن هندستان ۾ غير مساواتي ۽ طبقاتي تضاد وڌيو ۽ گهرو ٿيندو ويو تيئن اڳئين وقت جا آزاد ماڻهو جن کي برابريءَ جا حق مليل هئا اهي چئن حصن يا ورڻن ۾ ورهائجي ويا (برهمڻ، کشتري، وئش ۽ شودر).

اهڙي طرح قربانيءَ جو ذڪر رگ ويد جي ٻجن ۾ واضع ٿيل آهي، جنهن ۾ آهي تہ: ”ڪائنات جي تخليق ”پرش“ نالي هڪ ديوتا جي قربانيءَ مان ٿي.“ قرباني جي انهيءَ فڪر ۾ نہ صرف هندستان جي سماج جي طبقاتي ورڇ ٿيل آهي پر ساڳئي وقت وحدت جو فلسفو بہ ان ۾ سمايل آهي. جنهن مطابق پرش ڪائنات جو بنياد آهي، يعني هڪ ئي شيءِ مان ڪائنات نهي.

هندستان جي سماج جي لاهن چاڙهن ۽ فڪري اٿل پٿل جو اظهار ويدن جي آخري حصي اپنشدن ۾ ملي ٿو. اپنشد هندو سماج جي روايتن ۽ اونچ نيچ، ذات پات جي ڀيد ڀاءُ جي بجاءِ داخلي فڪر ۽ برهمڻن جي هڪ هٽيءَ خلاف هڪ فڪري دستاويز آهي. بلڪ ائين چئجي تہ اپنشد ويدن جو فلسفياڻو حصو آهي، جنهن ۾ حق ۽ سچ جي تلاش، آتما (روح)، نجات ۽ ڪائنات جو سبب ڳولهڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي آهي.

ان وقت هندستان ۾ زندگيءَ جا لڪل راز، ڪائنات جا ڳجها مسئلا، روح، حقيقت يا سچ پروڙڻ جا انيڪ سوال بحث هيٺ هئا ۽ هندستان جي اجتماعي زندگيءَ ۾ انهن سوالن جي وڏي اهميت هئي. اهو دور هو جڏهن ماڻهو اجتماعي عمل ۽ فطرت جي ارتقا واري وهڪري کان هٽي پين سماجي مسئلن کي منهن ڏيئي رهيا هئا. حقيقت ڇا آهي، آتما ۽ برهما (روح ۽ خدا) ڇا آهي، تمام گهڻا سوال هئا جن مان وجود ۽ عدم وجود جو هڪ تصور جڙڻ کان علاوه هڪ عملي سلسلي جو رجحان مليو ٿو. اهو سڀ ڪجهه ڪٿان آيو جيڪي فطرت ۾ ڦهليل آهي. ڇا اها ڪا بنيادي طاقت آهي، اها طاقت فطرت جي اندروني طاقت آهي، اها ڪهڙي طاقت آهي؟ موهن جي دڙي واري سماج ۾ ته اها طاقت ”پيار“ جي هئي جنهن جو ثبوت اسان کي ائين ملي ٿو ته موهن جي دڙي جي سماج ۾ تخليق جي حوالي سان عورت ۽ ڌرتيءَ جي پوڄا ٿيندي هئي. اجتماعي طور ڌڻ ملهائڻ وقت تخليقي عمل ٿيندا هئا. پر ڇا ويدن جي دور ۾ اهو فڪر هو يا نه؟ ويدن جي دور ۾ طبقاتي تضاد، ذات پات جي ورڇ شروع ٿي چڪي هئي، اپنشدن ۾ حقيقت مطلق (Absolute Truth) کي برهما ۽ آتما سان مشابهت ڏني ويئي آهي. جنهن جو ذڪر ائين ٿيل آهي.

If there were no Brahma, then we could have neither empirical being nor illusion. (58)

ترجمو: جيڪڏهن برهما نه هجي ها ته اسان جو هي حقيقي وجود نه هجي ها ۽ نه وري ڪا مايا هجي ها.

وجود جو بنياد برهما آهي، جيڪو ظاهري حقيقت ۾ تحليل ٿيل آهي ۽ لامحدود توانائيءَ جو سرچشمو آهي.

برهما جي ازلي صداقت کي سمجهائيندي سوبتا ڪيتو اوريا (Sevta Ketu Aureya) پنهنجي شاگرد کي چوي ٿو:

"Bring Hither a fig from there".

"Here it is Sir!"

"Divide it,"

"It is divided Sir,"

"What do you see there?"

"These are rather fine seeds, Sir,"

"Of these please divide one,"

"It is divided Sir,"

"What do you see there?"

"Nothing at all Sir",

Then he said to him:

"Verily my dear, that finest essence, which you do not perceive, verily, my dear, from that finest essence this great sacred fig tree thus arises."

"Believe me my dear" said he "that which is the finest essence, this whole world has that as its self. That is reality, that is "Atman", that are thou Sveta Ketu." (59)

ترجمو:

"هتان هڪ انجير هتي کڻي اچ"

"اجهو سائين"

"انهي کي ورهائي"

"سائين ورهائجي ويو."

"توهان ڇا ڏٺو؟"

"سائين هتي ننڍا ننڍا ٻج آهن"

"انهن مان هڪ کي ورهايو"

"سائين ورهائجي ويو"

"توهان وري ڇا ٿا ڏسو؟"

"ڪجھ به نه سائين"

تنهن کان پوءِ هن کيس چيو:

"پيارا يقيناً اهو نفيس ترين جوهر آهي جيڪو تون نٿو ڏسي سگهين،

”۽ پڪ سان منهنجا پيارا، جوهر جي انهي لطيف قسم مان مقدس انجير جو وڻ اپرندو آهي.“

”مون تي يقين ڪر منهنجا پيارا تہ جيڪو نفيس ترين جوهر آهي اهو هن سڄي دنيا جو وجود آهي، اها ئي سچائي آهي، اها ئي آتما آهي جيڪو تون آهين سويتا ڪيتو.“

اپنشدن ۾ بنيادي طرح اهو ئي فلسفو موجود آهي تہ حقيقت انسان جي ذات ۾ امڪاني شڪل ۾ موجود آهي انهيءَ ڪي ڪنهن ٻئي هنڌ تلاش ڪرڻ جي ضرورت ناهي.

اپنشدن ۾ ظاهري علم محسوس ڪرڻ وارو علم حقيقي ناهي، فطرت، عالم، سڀ مايا آهن، نيستي (عدم وجود يا Nothingness) آهي جيڪا هستيءَ (وجود يا Being) جو ضد آهي ۽ اها هستي برهما آهي. مايا برهما جو مادي اظهار آهي، بلڪ تخليق جو خارجي اظهار آهي پر وقت گذرڻ سان گڏ ويدن جي آخري دور ۾ هندستان جو سماج طبقن، ذات پات، ڪريا ڪرمن، عبادتن، منترن، وهمن، وسوسن، وظيفي ڪيڻ، بت پرستيءَ جو شڪار ٿيڻ لڳو. غلامي ۽ ان جي منطقي جواز ڏيڻ لاءِ ويدن جي فڪر کي خالص مذهبي شڪل ڏني ويئي. برهما جي مٿانهين حيثيت کي هڪ خاص طبقي پنهنجي لاءِ مذهبي طور استعمال ڪرڻ شروع ڪيو ۽ انهيءَ طبقي پاڻ کي مذهب جي رکوالي طور سماج ۾ مڃرائڻ شروع ڪيو. اهڙي طرح پوڄارين جو خاص طبقو سڄي سماج جي روزمره زندگيءَ ۾ عمل دخل ڪرڻ لڳو ۽ برهما جو عالمي جوهر وارو تصور انتهائي منفي انداز ۾ برهمڻ طبقو استعمال ڪرڻ لڳو. سماج ۾ چار طبقا ذات پات جي بنياد تي ورهائجي ويا جنهن ۾ حڪومت جو حق کترين کي، واپار جو حق ويشن کي مليو برهمڻ پوڄاري ٿيا، باقي شودر سماجي طور زرعي غلام بنجي ويا جن کي زرعي ڪيتيءَ کان علاوه ٻين ڪمن تي بہ لڳايو ويو. (60)

اهڙي طرح هندستاني سماج رجعت پسنديءَ جو شڪار ٿي ويو. برهمڻ طاقتور طبقو بڻجي ويو. زندگي جا عام سادي هئي سا تجريدي رخ

اختيار ڪري ويئي. هندستاني سماج جي اهڙي رجعت پسند فڪر تي مختلف وقتن تي وار بہ ٿيندا رهيا، جيڪي سماجي نوعيت کان علاوه فڪري بہ هئا، جن ۾ چارواڪ، ٻڌمت، جين مت وغيره مشهور آهن.

نتيجو

قبول ڪجي تہ لکيل تاريخ جي عدم موجودگيءَ ۾ ”ويد“ سڀ کان قديم لکت طور قديم سنڌ جي سماج جي تصوير پيش ڪن ٿا، جنهن ۾ خاص طور سان روايتي ارتقا وارن ٽن حصن ۾ سنگيت، برهما، اپنشد ۾ ڪائنات متعلق مابعد الطبعاتي فڪر هوبهو قديم سنڌي سماج سان ملي ٿو جنهن ۾ طبقاتي ورڇ ناهي. ڏند ڪٿائن ۾ ديوتا فطرت جي نمائندگي ڪندڙ آهن، تخليقي عمل زندگيءَ جو جوهر آهي، ۽ مطلق حقيقت بابت جيڪو بحث ٿيل آهي، اهو هوبهو سنڌ جي وحدت الوجود جي فڪر سان ملي ٿو.

جڏهن سويتا ڪيتو اوريا مطلق حقيقت نيتي (عدم وجود/nothingness) کي قرار ڏئي ٿو ۽ حقيقت انساني ذات ۾ امڪاني شڪل ۾ موجود آهي، تہ بلڪل اسان کي شاهہ لطيف ياد اچي ٿو. جنهن چيو هو تہ:

لڪو ڪين لطيف چئي، ٻاروچو ٻئي پار
نائي نيڻ نهار، تو ۾ ديرو دوست جو

جيئن سراج چيو هو تہ سنڌ جي قديم تهذيب ۾ آدمشماريءَ جو وڌڻ ۽ پوءِ لڏپلاڻ، طبقات، ذات پات جو پيدا ٿيڻ ۽ سنڌ جي ماڻهن جو ٻين علائقن ۾ وڃڻ وغيره هڪ ارتقائي عمل هو. بلڪل اهڙي طرح ويدن ۾ بہ ارتقا موجود آهي ۽ آخر ۾ سماج ذات پات ۽ طبقن ۾ ورهائجي وڃي ٿو. هاڻي اسان ائين بہ چئي سگهون ٿا تہ ويدن ۾ سنڌي فڪر جون جهلڪيون موجود آهن، جيڪو پوءِ سنڌ کان ٻاهر پکڙيو آهي.

ٻڌمت

هندستان ۾ جڏهن برهمڻ مذهبي آڙ ۾ پنهنجي برتري رکي عام ماڻهن کي سماجي طور ڌڪاري ڇڏيندا هئا ۽ سندن مذهب ڪريا ڪرمن، قربانين، ظاهري پاڪائي، ڏيک ويک تي وڃي بيٺو تہ هيٺين طبقو ذات

پات، چوت چات ۽ معاشي ڪمتريءَ ۾ ديجي ويو. برهمڻن جي اهڙي رويي جي نتيجي ۾ ٻڌمت جي تحريڪ پيدا ٿي جنهن ۾ اسان کي ويدن جا اثر ملن ٿا. ويدن ۾ بار بار اهو آيل آهي ته سچائي يا حقيقت هڪ لطيف شيءِ آهي جيڪا عدم وجود يا نيستي (Nothingness) آهي. اها ئي برهما جي اصلي صداقت آهي.

ٻڌ انهيءَ سچائي کي تسليم ڪندي شخصي وجود کي انا سان تشبيهه ڏني. هن جو چوڻ هو ته جيتري قدر ماڻهو انا کي جڳهه ڏيندو اوترو مصيبتن ۾ ڦاسندو، اوترو ئي بيمارين ۾ ڦاسندو، اوترو ئي دنيا جي مسئلن ۾ ڦاسندو ۽ موت کيس ويجهو ايندو ويندو. شخصي وجود جو احساس ماڻهن ۾ موت جو احساس وڌائي ٿو، ڏک ۽ تڪليفن جو ڪارڻ بڻجي ٿو، ڇو ته شخصي وجود محدود آهي ۽ باقي دنيا حريف بنجي سامهون اچي ٿي، ماڻهو ڪل ڪان ڪٽجي وڃي ٿو. ڪثرت جو هڪ ذرو ٿي پاڻ کي حد ۾ قيد ڪري ٿو ۽ حد ۾ رهڻ جهالت آهي، جسم هڪ قيد خانو آهي جيڪو محدود دنيا سان لاڳاپا جوڙي رکڻ لاءِ مجبور ڪري ٿو ۽ دنيا سان لاڳاپا جوڙڻ سان شخصي وجود ۽ انا برقرار رهي ٿي ڇو ته جسم سان خواهشون آهن، ضرورتون آهن جيڪي ڪڏهن به ختم ٿيڻ جون ناهن.

"The first noble truth is the tyranny of pain, life is suffering, Now this is the noble truth concerning suffering-birth is painful, decay is painful, disease is painful, death is painful, union with unpleasant is painful, painful is the separation from the pleasant, and any craving that is unsatisfied, that too is painful." (61)

ترجمو: سڀ کان پهرين اعليٰ سچائي درد جو جبر آهي، زندگي مصيبت ئي آهي. ڏک سان وابستگي ئي وڏو سچ آهي. جنم ڏک ڏيندڙ آهي ۽ زوال تڪليف ڏيندڙ آهي، بيماري ۽ موت ڏک سان ڀرپور آهن. اڻوڻندڙ سان ميلاپ ڏکوئي ٿو، دل گهرئي کان جدائي به ڏک ڏئي ٿي ۽ ڪا به دلي خواهش پوري نه ٿيڻ سبب ماڻهو درد ۾ مبتلا ٿئي ٿو.

Buddha concludes, Existence is pain, the struggle to maintain individually is painful and fluctuations of fortune are frightful." (62)

ترجمو: ٻڌ اهو نتيجو ڪڍيو تہ "وجود خود ڏک آهي، ڪا شخصي انفراديت قائم رکڻ جي جدوجهد بہ ڏک سان ڀرپور آهي ۽ خود قسمت جا بدلجندڙ لاها چاڙها بہ دردناڪ آهن."

ڏک ڇو آهي؟ آخر زندگي ڏک جو سبب ڇو آهي؟ ڇا انهيءَ ڏک کان بچڻ جو ڪو رستو آهي؟ انهيءَ لاءِ ٻڌ چوي ٿو تہ ڏک جو سبب تبديلي آهي. هر شيءِ، ننڍپڻ، جواني، پيري- زندگي جو نالو تبديلي جو آهي. مسلسل هڪ وهڪرو آهي. ڪنهن بہ شيءِ کي بقا ناهي انهيءَ ڪري زندگي ڏک جو سبب آهي، مطلب تہ تبديلي هئڻ ڪري بقا ناهي ۽ سک صرف بقا ۾، رڪجي وڃڻ ۾ ٿي سگهي ٿو.

"Life is nothing but a series of manifestation of becoming and extinction. It is a stream of becoming." (63)

ترجمو: زندگي ڪجهہ بہ ناهي پر هستيءَ ۽ نيستي، ٿيڻ ۽ ڊهڻ جي سلسلي جو هڪ روپ آهي ۽ اهو هستي جو وهڪرو آهي."

ٻڌ جي فڪر مطابق تہ ڪٿي بہ لذت ناهي، ڪو لمحو جيڪڏهن اسان سک ماڻيون ٿا تہ ان جي پٺيان ڏک ۽ ڪرب جو ڀيانڪ تصور موجود آهي. اسان جون خواهشون ڪڏهن بہ ختم نہ ٿيون ٿين، مسلسل وڌنديون رهن ٿيون. دنيا سان لڳ لاڳاپا ۽ دنيا سان دل لڳائڻ ڪري اسان جو واسطو اميد ۽ نا اميديءَ، محرومي ۽ حاصلات سان پوي ٿو. تنهن ڪري اسان جي دل ۾ هوس، ڪروڌ ۽ لالچ پيدا ٿي سگهن ٿا ۽ اسان ڪنهن کي تڪليف پهچائي سگهون ٿا يا خود اسان کي ڪو ٻئي تڪليف پهچائي سگهي ٿو. زندگي پاڻيءَ جي ڦوٽي وانگر آهي، هر وقت موت جو پاڇو اسان جي مٿان رهي ٿو. موت جي انهيءَ دهشت ۽ خوف کان اسان ڪڏهن بہ بچي نہ ٿا سگهون، اهو خوف ۽ دهشت اجان بہ ان وقت وڌي وڃي ٿو جڏهن اسان دل دنيا سان لڳايون ٿا. مال متاع، مادي آسائشون حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪريون ٿا. رس ڀري زندگي گذارڻ جي ڪوشش ۾ ويتر اسان پريشاني ۽

نفسا نفسيءَ ۾ ڦاسي وڃون ٿا ۽ موت وڏيڪ ڪربناڪ بڻجي وڃي ٿو جنهن کي دنيا جي ڪا به طاقت روڪي نٿي سگهي.

گوتم ٻڌ جو فڪر هر لمحي جو پنهنجو سچ آهي ڪا به شيءِ حتمي سچ ناهي.

"Reality is not the property of anything on earth." (64)

ترجمو: حقيقت مطلق هن ڌرتي تي ڪنهن جي به ملڪيت ناهي.

ڪا به شيءِ حتمي ناهي، ڪنهن به شيءِ کي بقا ناهي. بقا صرف آتما (روح) کي آهي. ٻڌ ڌرم ۾ نجات جو رستو صرف ان صورت ۾ آهي ته خواهشن کي ترڪ ڪجي، پنهنجي انا، خودي ۽ شخصي وجود جي سڃاڻپ کي گم ڪجي، هيڻاهين ونجي، نفس کي ماري ڇڏجي، جسماني لڳ لاڳاپا ختم ڪري ڇڏجن. نفعي ۽ نقصان کان آزاد. دنيا جي هر طمع کان آزاد ٿي جيئڻ شروع ڪجي. انهي ڪري ٻوڌي ڀڪشو تارڪ الدنيا ٿي گيڙو ڪپڙا پائي مٿو ڪوڙائي، جهنگلن ۾ گهمندا وتندا آهن. ڪٿي به ڪو ٺڪاڻو نه ڪندا آهن، ڇو ته هڪ جڳهه تي رهڻ سان ان جڳهه سان دل لڳي ويندي، ۽ روز ڀڪشا وٺي کائيندا آهن، پنهنجي پيٽ گذر ڪندا آهن. عام طور ٻڌ مت کي مايوس (Pessimistic) دنيا کان فرار وارو فڪر سمجهيو ويندو آهي، پر اسان ٿورو غور ڪنداسين ته مايوسيءَ واري فڪر جو ٻيو پاسو اميد وارو يعني (Optimistic) هوندو آهي، پر ٻڌ جي فلسفي ۾ مايوسي اميد جي ضد جي مقابلي ۾ نه آهي. بلڪ آهي ئي مايوسي! آهي ئي ڏک! (سروم دکم دکم) !! ٻڌ دنيا جي موجوده شڪل کي ڏک قرار ڏيئي ڪنهن ٻي ابدي دنيا جي ڳالهه نٿو ڪري جنهن ۾ سک هجي. پر ٻڌ وٽ ڏک جو سبب تبديلي آهي، بي ثباتي آهي.

ٻڌ دنيا جي هر شيءِ جي بي ثباتي جو عقيدو پيدا ڪري ماڻهن جي زندگيءَ جي هر لمحي کي ڪارائتو بنائڻ جي تعليم ڏني آهي. (65)

ڇو ته هر شيءِ فنا آهي، ڪا به دائميت ناهي، مسلسل وهڪرو آهي. زندگي مختلف لمحن تي مشتمل موت جي عذاب مان گذري ٿي ۽ ڪائنات جي وسعت ۾ هڪ جهلڪ وانگر آهي. تنهن ڪري ڇا جو ڪروڌ، هوس، لالچ، دوکو، طمع ۽ خواهشون_سڀ بيڪار آهن.

سنڌ جي اندر زياده تر ٻڌ مت موريا خاندان جي راجائن ڦهلايو. بندو ساره جو پٽ آسوڪا 237 ق. م. مگڌ جي تخت تي ويٺو تہ هن ٻڌ ڌرم کي زور وٺائڻ لاءِ افغانستان، بلوچستان، سوات، ڪشمير، سنڌ ۽ نيپال ۾ ڪتبا ٺهرايا جن مان ڪي اڄ سوڌو موجود آهن.

نتيجو

ٻڌمت زياده تر وجوديت جي منفي پهلوءَ کي پيش ڪري ٿو ۽ اهو بہ هڪ نڪتہ نظر آهي جيڪو وجوديت ۾ موجود آهي. فرق صرف اهو آهي تہ سنڌ ۾ وجوديت جو مثبت پاسو رائج هو يعني ڇاڪاڻ تہ ڏک گهڻا آهن، هر وقت موت جي دهشت آهي، تنهن ڪري اڃو تہ زندگيءَ کي لطف جا لمحا عطا ڪريون، جيڪي وقت آهي خوش گذاريون، ڪٽي رس ڪٽي ڪس، پر ويهي حساب ڪتاب ڪبو تہ وڏيڪ ڏکي ٿبو. هاڻي اسان ڏسون ٿا تہ هت ٻڌمت ڪو ڌاريون يا اوچتو پيدا ٿيندڙ فڪر ناهي پر هن جو پيو پهلو اڳ ۾ ئي سنڌ ۾ موجود هو. اهو ئي سبب آهي جو جڏهن سنڌ ۾ ٻڌمت آيو تہ اهو جلدي ڦهلجي ويو ۽ تمام گهڻا ماڻهو ٻڌمت جا پيرو ڪار ٿي ويا. پر ٻڌمت جا منفي ۽ مايوسيءَ وارا اثر سنڌ تي پيا يا نہ؟ انهيءَ جو جواب آهي تہ اثر پيا: سنڌيءَ ماڻهوءَ ۾ فقيراڻي طبيعت، دنيا ترڪ ڪرڻ، پني پيٽ گذر ڪرڻ، فقيراڻي ويس ۾ رهڻ، درگذر ڪرڻ، هيڻانهين وٺڻ، سادو ڪائڻ ۽ رهڻ، مستقبل لاءِ گهٽ سوچڻ، حال تي راضي رهڻ، وڻ ٽڻ جي باري ۾ روحن کي محسوس ڪرڻ، وغيره جهڙا اوگڻ ٻڌمت جو ئي اثر آهن.

جين مت

جين ڌرم وارن جو خيال آهي تہ سندن ڌرم تمام پراڻو آهي. موجوده جين ڌرم جي باني مهاوير کان اڳ ٽيويهہ نيتا ٿي گذريا آهن، جن مختلف زمانن ۾ جين ڌرم جو پرچار ڪيو پر موجوده جين ڌرم جي عقيدي موجب سندن ڌرم جو باني مهاوير آهي، جنهن جو اصل نالو ورڌماڻ هو. 527 ق. م. کان 599 ق. م. تائين زنده رهيو. انهيءَ زماني ۾ چين ۾ ڪنفيوشس ۽ لائوزي،

ايران ۾ زرتشت، عربستان، فلسطين ۾ حضرت اسماعيل ۽ حضرت اسحاق پنهنجن مذهبن جي تبليغ ۾ مصروف هئا. (66)

جين ڌرم جو مول متو نرواڻ حاصل ڪرڻ آهي جنهن لاءِ مهاوير ٻه طريقا بيان ڪيا. هڪ سلبي ۽ ٻيو ايجابي. سلبي طريقي موجب پنهنجي دل مان هر قسم جون خواهشون ڪڍي ڇڏيو. ڇاڪاڻ ته خواهشون ڏک ۽ غم جو باعث بنجن ٿيون ۽ ايجابي طريقي موجب انسان جا عقيدا، عمل ۽ علم صحيح هجن جيڪي هيٺين بنيادن تي آهن.

1. ڪنهن ساهواري کي نه مارجي ۽ نه تڪليف ڏجي
2. سڌي رستي تي هلجي ڪنهن کي نه ڏکوئجي ۽ هر ڪنهن سان ميٺ محبت سان هلڻ گهرجي.
3. چوري ۽ پرماريت کان پاسو ڪجي، حلال روزي ڪمائجي ۽ ٻين جا حق هضم نه ڪجن.
4. پاڪائي واري زندگي گذارجي.
5. حواسن کي قابو ۾ رکجي ۽ مادي لذتن کان پاسو ڪجي. (67)

جين مت جو سمورو فلسفو خواهشن کي ترڪ ڪرڻ تي مبني آهي، جنهن لاءِ ڪنهن عبادت جي ضرورت ناهي. جين مت ۾ امن پسندي ۽ عدم تشدد جون حدون تمام گهڻيون وسيع آهن. هنن جي عقيدي موجب سڀ کان وڏو گناهه ڪنهن کي ايذاءُ رسائڻ آهي.

"There is no greater sin than that injuring other beings." (68)

تنهن ڪري جين ڌرم جا پوڄاري ڪنهن به ساهواري جو گوشت نه کائيندا آهن. وات ۽ نڪ تي سنهڙو ڪپڙو ٻڌندا آهن ته جيئن ڪو تمام ننڍڙو ساهوارو ساهه کڻندي نڪ ۾ نه هليو وڃي. پيرن ۾ جتي نه پائيندا آهن متان ڪو جيت جڻو جتيءَ جي زور تي مري پوي، رات ٿيندي ئي ڪنهن مٿانهين جڳهه تي سمهي پوندا آهن، بتي نه ٻاريندا آهن ڇو ته بتيءَ تي جيت جڻا اچي گڏ ٿيندا آهن ۽ سڙي مري پوندا آهن.

جين مت وارا ڪنهن مافوق الفطرت، تخليق ڪندڙ قوت جا قائل نہ آهن، هنن جي عقيدي موجب خدا انسان جي روح ۾ سمايل لياقتن ۽ صلاحيتن جي ويجهہ، تڪميل ۽ اظهار جو ٻيو نالو آهي. (69)

جين مت جي مابعدالطبعيات ۾ روح ۽ جسم جو وجود آزاد ۽ جدا حيثيت رکي ٿو. جيڪي ٻئي هڪ ئي پيداوار جو مواد آهن، اهو مواد مختلف مرحلن مان گذرڻ ڪري مختلف شڪليون وٺي ظاهر ٿيو آهي. اهو مواد ننڍڙن ننڍڙن ذرن تي مشتمل آهي، جن کي جيوا (jevas) سڏيو ويو آهي. هر هڪ جيوا اندر اهو سڀ ڪجهہ موجود آهي جيڪو ٻاهر آهي مطلب تہ ڪائنات ننڍڙن ننڍڙن ذرن تي مشتمل آهي، جيڪي روح بہ آهن تہ مادا بہ آهن، جن جو بنياد ساڳيو آهي، جيڪو نہ بدلبو آهي. وجود شڪليون بدلائي رنگ روپ ڏاري مختلف مرحلن مان گذري پيدا ۽ فنا ٿيندو رهندو آهي.

"The clay as substance may be regarded as permanent but form of a toy of clay or its colour may come into existence and perish."(70)

ترجمو: مٽي هڪ مادي طور دائمي آهي پر مٽيءَ مان ٺاهيل رانديڪو يا ان جو رنگ وجود وٺي وري ڊهي سگهي ٿو."

جين ڌرم جو اثر سنڌ ۾ ٿرپارڪر ۾ وڌو رهيو، ان اثر سبب هتي جين مت وارن جا شهر ۽ مندر قائم ٿيا. گجرات جينين جو مرڪز آهي، ننڍي کنڊ جي ورهاڱي تائين ٿرپارڪر ۽ گجرات جو پاڻ ۾ ثقافتي لاڳاپو بلڪل سڌو رهيو آهي.

اهڙي طرح سنڌ ۾ جيني آبادين جا اثر پهرين صدي قبل مسيح کان شروع ٿيا. ٺٽي جي پرسان مڪليءَ جو نالو بہ جين مت جي فرقي ڊيگا مبراس جي نالي کان پيو جنهن جو ٻيو نالو (مئڪلا) بہ هو. انهن مرڪزن تي تارڪ الدنيا فقير گوشہ نشينيءَ جي زندگي پيا گذاريندا هئا. سنڌ ۾ جوڳي هن ڌرم جي مختلف سلسلن ۽ طريقن وارن جا پوئلڳ آهن. (71)

ٿورو غور ڪنداسين تہ جين مت جي مابعدالطبعيات مغربي فلسفي لائيبنز (Leibniz)) جي نظرئي موناد (Theory of Monads) سان ملندڙ جلندڙ آهي.

لائيبنز جو چوڻ هو تہ جوهر خودمختيار ۽ آزاد آهي، ساڳئي وقت جوهرن جو تعداد اڻ ڪٿ آهي، جن کي هو موناد چوي ٿو. اهي روحن جون اڪايون آهن، هر موناد ٻئي کان عليحده آهي ۽ هر موناد هڪ ننڍڙي ڪائنات آهي. (72)

چارواڪ يا لوڪ يات جو فلسفو

چارواڪ کهڙي دؤر جو فلسفو هو حتمي طور سان ڪجهہ بہ نٿو چئي سگهجي، وي بروديو پنهنجي ڪتاب (انڊين فلاسفي ان ماڊرن ٽائيم) ۾ ڇهين کان ستين صدي ق. م. وارو دور ڄاڻايو آهي. سندس چوڻ آهي تہ برهاسپتي چارواڪ فلسفي جو بنياد رکندڙ هو. جنهن کي لوڪ يات (Lokayatika) فلسفو بہ چئجي ٿو.

ڊاڪٽر راڌا ڪرشن جو چوڻ آهي تہ ويدن، گوتم ٻڌ جي مڪالمن ۽ ڀڳوت گيتا ۾ بہ چارواڪ جا اشارا ملن ٿا.

چارواڪ ۾ هڪ نيم ديومالائي ڪردار برهاسپتي جي نالي جي چڱي اهميت آهي. جنهن جي سوترن (sutras) مان انهي فلسفي تي روشني پوي ٿي.

"Lokayata directed to the world of sense, is the Sanskrit word for materialism."(73)

شعور جي دنيا ڏانهن رجوع ڪرڻ جي حوالي سان لوڪ يات سنسڪرت ۾ماديت کي چيو ويندو آهي.

پروفيسر فريد الدين لوڪ يات جي معنيٰ هن دنيا جو فلسفو ٻڌائي آهي. معنيٰ اهو فلسفو جنهن جون پاڙون هن ڌرتيءَ ۾ قائم هجن ۽ جنهن ۾ خدا، آخرت ۽ روح جو ڪو تصور نہ هجي. (74)

چارواڪ هندستان جو اهو پهريون فلسفو هو جنهن سمورن روايتي تصورن کي رد ڪري، روح، خوف، مذهب، آخرت، اخلاقيات، آفاقي طاقتن کان آجو ٿي زندگيءَ جو فلسفو ڏنو. سندن چوڻ هو تہ:

"Health and enjoyment are the objects of human existence."(75)

ترجمو: صحت ۽ لطف انساني وجود جو مقصد آهي. هن فلسفي موجب اخلاقيات هڪ دوکو آهي، صرف لذت واحد سچائي آهي، زندگيءَ جي آخرت زندگي آهي.

"There is no need to control passion and instinct, since they are nature's legacy to men."(76)

ترجمو: پنهنجي فطري جذبن ۽ جبلت کي روڪڻ جي ڪابہ ضرورت ڪانهي ڇو تہ اهي ماڻهو جو فطري ورثو آهن."

هنن جو چوڻ هو تہ زندگي هڪ دفعو ملي ٿي جيڪا وري ٻيهر نہ ملندي انهيءَ ڪري انهيءَ کي نفس ڪشي، آخرت جي خوف ۽ اخلاقي

پابندين کان آجو هئڻ ڪپي ۽ دل کولي هن دنيا مان لطف اندوز ٿيڻ گهرجي. دنياوي ۽ جسماني لذتون ئي زندگيءَ جو ثمر آهن. باقي موت تہ اچڻو آهي ۽ سڀ ڪجهہ فنا ٿي وڃڻو آهي.

"Pleasant and pain are the central facts of life, unqualified hedonism is the ethical ideal of materialist school. Eat, drink and merry, for death comes to all, closing our life."

"While life is yours live joyously:
None can escape death's searching eyes,
When once this frame of ours they burn,
How shall it ever again return?" (77)

چارواڪ جي اخلاقيات مڪمل طور لذت (Hedonism) جي تصور تي ٻڌل هئي، جنهن ۾ زندگيءَ متعلق هڪ مثبت ۽ ڀرپور رويو هو. چارواڪ فلسفي انهن سڀني ڏرمي تصورن کي رد ڪيو جن ۾ ترڪ دنيا، نفس ڪشي، روحانيت، ٻيو جنم، آخرت، خوف ۽ زندگي کي عذاب ۽ ڏک قرار ڏيڻ شامل هئا. هنن جو چوڻ هو تہ ڏک برابر آهن پر سک انهيءَ کان وڌيڪ آهي بلڪ ائين جيئن هڪ چانور جو داڻو کل ۾ ڍڪيل هوندو آهي پر انهيءَ کي اڇلائبو ناهي صاف ڪري کائبو آهي.

چارواڪ جي فلسفي ۾ مذهب جي ڪا بہ گنجائش موجود ناهي. هنن جو چوڻ هو تہ هنن ڪائنات پٺيان ڪا بہ مافوق الفطرت طاقت ناهي، بلڪ ڀڳوان جو تصور غريبن کي بيوقوف بنائڻ لاءِ اميرن جي ايجاد آهي.

"There is no supernatural (divine) forces, god is an invention of the rich to dupe the poor." (78)

چارواڪ فلسفي ۾ دنيا الڳ خودمختيار حيثيت رکي ٿي. ماڻهو ان دنيا جو هڪ حصو آهي جنهن ۾ نہ عبادت جو، نہ جادوءَ جو ۽ نہ وري شعور جو عمل دخل آهي. چاڻ دنيا جي معروضي تجربي ۽ حواسن مطابق حاصل ٿئي ٿي. سندس هر عمل زندگيءَ جي فطرت مطابق طئي ٿيل آهي. منجهس ڪو بہ خدائي عمل دخل ناهي. دنيا چئن عنصرن جي ٺهيل آهي: مٽي، پاڻي، باهہ

۽ هوا. انهن ڇئن عنصرن جو ميلاپ هر شيءِ جو وجود آهي- ڇاهي اهو روح هجي يا جسم، روح جسم جو ئي حصو آهي. جسم کان ٻاهر آزاد حيثيت نٿو رکي.

ڏنو وجي ته چارواڪ هندستان جو اهو قديم مادي فلسفو آهي جنهن ۾ پهريون ڀيرو اڳئين جنم جي ڳالهه رد ڪيل آهي.

"Indian philosophy in general except the materialistic Carvak, does not believe in the first birth." (79)

نتيجو

ڏنو وجي ته چارواڪ فلسفي ۾ زندگي جنم جنم جي چڪرن کان آزاد ۽ حقيقت پسنديءَ ڏانهن وڌيڪ مائل آهي. هن فڪر جي تت ۾ غور سان ڏنو وجي ته موت جي تصور جي وڏي اهميت آهي. دراصل موت ۽ فنا جي حيثيت کي سمجهڻ کان پوءِ ئي زندگي جي اهميت کي مثبت نموني سمجهي سگهجي ٿو.

سنڌ جي صوفي مت ۾ موت، فنا، پاڻ سڃاڻڻ جي وڏي اهميت آهي. انهيءَ حقيقت کي سمجهڻ کان پوءِ سنڌ جي صوفي فڪر ۾ زندگيءَ بابت مثبت رويو پيدا ٿيو آهي. اسان جي اساسي شاعريءَ ۾ تصوف جا مثبت لاڙا موجود آهن. اساسي شاعريءَ ۾ انساني زنگي مقصديت، پيار، محبت جهڙن جذبن سان پر آهي. سنڌي ماڻهوءَ جي نفسيات کي غور سان ڏنو وجي ته منجهس وجودي فڪر، عدم تشدد، امن پرستي، پيار ۽ سيڪيولر جذبا موجود آهن.

اسان ڏسنداسين ته چارواڪ فڪر جي جيڪا تشريح ٿيل آهي تنهن جا گهڻا پهلو موهن جي دڙي جي ماڻهن جي نفسيات ۽ سماج سان مشابهت رکن ٿا. موهن جي دڙي جي کوٽائيءَ مان ڪو به مندر يا اهڙي ڪا شيءِ هٿ نه آئي آهي جنهن مان خبر پوي ته اتي ڪا موجوده مذهب جهڙي شڪل موجود هئي، البته اتي ديوي ماتا جو مجسمو، نڪر مان ٺهيل اگهاڙي عورت جا ننڍا مجسما، ناچڻي جو مجسمو وغيره مليا آهن. انهن جي تناسلي عضون جي پوڄا جا اهڃاڻ به مليا آهن. (80)

موهن جي دڙي جو سماج سکيو ستابو امن پيار ۽ شانتيءَ وارو سماج هو زندگيءَ ڏانهن ايترو ڀرپور ۽ عملي، تخليقي ۽ پيدا واري روبو جو چارواڪ فلسفو انهيءَ سماج جو پڙاڏو لڳي ٿو يا گهٽ ۾ گهٽ ايترو ضرور چئي سگهجي ٿو ته هندستان جي مادي فلسفي جو بنياد موهن جي دڙي واري سماج ۾ پيو هو. يا ائين به چئي سگهجي ٿو ته چارواڪ قديم سنڌ جي فڪر جو مادي پهلو آهي، اڳتي هلي جڏهن ڏارين جون ڪاهون شروع ٿيون سماج طبقن ۾ ورهائجي ويو. تڏهن رجعتي فڪر ذات پات، ڇوت ڇات، ڌرم ڪرم، برهمڻ ازم جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿا. چارواڪ انهيءَ رجعتي فڪر جي رد عمل طور وري انتها پرستي (مادي) جي شڪل وٺي پيدا ٿيو. پر انهيءَ ۾ ڪو شڪ ڪونهي ته چارواڪ فڪر ترقي پسند ۽ مثبت سوچ جو آئينو هو ۽ اڳتي هلي اسان کي يونان جي فلسفي ايپي ڪيورس (Epicurus) جي فلسفہ لذتيت ۽ جرمنيءَ جي فلسفي نيٽشي، فائرباخ ۾ انهي ئي فلسفي جو پڙاڏو ملي ٿو.

حوالا

1. مولائي شيدائي، رحيم داد. تاريخ تمدن سنڌ. سنڌ يونيورسٽي، ڇاپو پهريون، سال 1959، ص 31.
2. ايضاً، ص 606
3. جي. ايم. سيد. سنڌوءَ جي ساجاهہ. جلد پهريون، سورٺ پبليڪيشن، آدرش نگر، 1982، ص 192
4. آڏواڻي مهرچند پيرومل، قديم سنڌ. سنڌي ادبي بورڊ ڇاپو ٽيون سال 1992ع، ص 43
5. ايضاً، ص 44
6. سرڪي شمس، محمد ادريس، سنڌو ماٿر جي سڀيتا. سنڌي ادبي بورڊ سال 1979ع ڇاپو ٽيون، ص 16
7. فهميده حسين، ڊاڪٽر. شاهہ لطيف جي شاعري ۾ عورت جو روپ، ڀٽ شاهہ ثقافتي مرڪز ڇاپو پهريون 1993، ص 67
8. مولائي شيدائي، تاريخ تمدن سنڌ، ص 36
9. جي. ايم. سيد. سنڌوءَ جي ساجاهہ. جلد پهريون سورٺ پبليڪيشن آدرش نگر بمبئي 1982، ص 23
10. حوالو در حوالو فهميده حسين ڊاڪٽر. شاهہ لطيف جي شاعريءَ ۾ عورت جو روپ، ص 23
11. مغل سڪندر. ارتقا جي ڪهاڻي، سنڌي ادبي پبليڪيشن. ڪراچي 1991ع، ص 263
12. لئمبرڪ ايڇ. ٽي، سنڌ مسلمانن جي فتح کان اڳ. سنڌي ادبي بورڊ جلد ٻيو سال 1984، ص 16
13. مولائي شيدائي، رحيم داد. تاريخ تمدن سنڌ. ص 32
14. فهميده حسين ڊاڪٽر. شاهہ لطيف جي شاعري ۾ عورت جو روپ، ص 70
15. Afanasaf, Marxist Philosophy, Progressive Moscow Publishers Third Edition 1968, p-93, 107, 119

16. ترجمو جويو ابراهيم، وحشي جيوت جا نشان، سنڌي ادبي بورڊ ڇاپو پهريون 1979ع، ص 123
17. Chatto Padhaya, Debipasad, Lokayata, Peoples Publishing House N. Delhi July 1959, P-232
18. Sigmond Frued, Collected Paper vol: Iv-18 London 1956 p-348
19. New World Dictionary of America, Websters English third college edition
20. قاضي قيصر السلام، فلسفي ڪي بنيادي مسائل، نيشنل بڪ فائونڊيشن، ڪراچي پهريون ڇاپو 1976، ص122
21. Watts & Brown J. A. C, The Distressed Mind, London Co. second edition, p-41
22. لئمبرڪ ايچ. ٽي، سنڌ مسلمانن جي فتح کان اڳ، جلد ٻيو، ص 203
23. ڊي. ڊي ڪوسمبي، قديم هندستان ڪي ثقافت تاريخي پسمنظر مين، ترقي اردو بورڊ نئي دهلي، ص 97
24. سبط حسن، پاڪستان ۾ تهذيب ڪا ارتقا، مڪتبہ دانيال ساتوان ايڊيشن، 1987، ص 73
25. مولائي شيدائي رحيم داد، جنت السنڌ، ص 5
26. ايضاً، ص 32
27. آڏواڻي مهرچند ڀيرومل، قديم سنڌ، ص 188
28. ايضاً، ص 79
29. ايضاً ص 92
30. Peter F. E Ancient Indian Historical Tradition, London 1972, p-72
31. مولائي شيدائي رحيم داد، جنت السنڌ، ص 76
32. جي. ايم. سيد، سنڌوءَ جي ساڃاهہ، جلد پهريون ص 19
33. سبط حسن، پاڪستان مين تهذيب ڪا ارتقا، مڪتبہ دانيال، ساتوان ايڊيشن 1987، ص 91
34. سراج، سنڌي ٻولي، عظيم پبليڪيشن حيدرآباد اپريل 1964، ص 16 ۽ 30

35. ايضاً، ص 22
36. ايضاً، ص 30
37. آڏواڻي مهر چند پيرومل، قديم سنڌ، ص 105_106
38. قاضي قيصر السلام، فلسفي ڪي بنيادي مسائل، ص 104
39. ايضاً، ص 108
40. لئبمرڪ ايچ ٽي، سنڌ مسلمانن جي فتح کان اڳ، جلد ٻيون، ص 19
41. جي. ايم. سيد، سنڌوءَ جي ساڃاهہ، جلد پهريون، ص 46
42. مولانا شيدائي رحيم داد، تاريخ تمدن سنڌ، ص 105
43. ايضاً، ص 149
44. امير احمد مخدوم، چچ نامو سنڌي ادبي بورڊ 1976ع ٽيون، ص 302
45. مترجم حافظ خير محمد اوحدي، لب تاريخ سنڌ، سنڌي ادبي بورڊ 1989ع، ص 29
46. ايضاً، ص 28
47. امير احمد مخدوم، چچ نامو ص 303
48. جي ايم. سيد، سنڌوءَ جي ساڃاهہ، جلد پهريون، ص 72
49. ايضاً، ص 75
50. ايضاً، ص 83
51. مولائي شيدائي رحيم داد، جنت السنڌ، ص 406
52. سيد طاهر محمد نسياني ٺٽوي، مترجم نياز همايوني، تاريخ طاهري، سنڌي ادبي بورڊ، ص 154
53. مترجم حافظ خير محمد اوحدي، لب تاريخ سنڌ، ص 143
54. ايضاً، ص 162
55. جيمس برنس، مترجم محمد حنيف صديقي، سنڌ جي دربار، چوٿون ايڊيشن سال 1989ع، ص 85
56. بلوچ نبي بخش ڊاڪٽر، رسمون رواج ۽ سوڻ ساٽ، سنڌي ادبي بورڊ 1948، ص 317 کان 393

57. V. Brodov, Indian Philosophy in Modern Time, Progressive publishers Moscow, 1984, p-41
58. Ibid, p-47
59. Heinrich Zimmer, Philosophy of India, London III, 1976, p-336
60. شرما رام شرن ڊاڪٽر، قديم هندستان ۾ شودر، ترقي اردو بورڊ، نئين دهلي پهريون 1979، ص 172
61. Radha Krishna, Indian Philosophy Vol. London VIIIth Edition p-362
62. Ibid p-363
63. Ibid P-367
64. Ibid P-368
65. جي. ايم. سيد، سنڌوءَ جي ساجاهہ، جلد پهريون، ص 232
66. منگي عبدالقادر، "ٿر" ٿر پبليڪيشن، مٺي 1993، ص 153
67. ايضاً ص 154
68. Heinrich Zimmer, Philosophy of India, P-189
69. چوڌري غلام رسول، مذاهب عالم کا تقابلي مطالعہ، عمل کتاب خانہ لاهور، 1988، ص 224
70. Encyclopaedea of Religion And Ethics, Vol. VII James Hastings P-464
71. جي. ايم. سيد، سنڌوءَ جي ساجاهہ، جلد 1، ص 244
72. نعيم احمد، تاريخ فلسفہ جديد، عملي کتاب خانہ لاهور اشاعت اول 1983، ص 76
73. Radha Krishna, Indian Philosophy Vol. I, P-279
74. فريد الدين پروفيسر، قديم هندستاني فلسفہ، ص 278
75. Dr. Radha Krishnan, Indian Philosophy, Vol. P-278.
76. Ibid, p-282
77. Ibid P-281
78. V. Brodov, Indian Philosophy in Modern Times, P-92
79. Chatto Padhyaya, Phenomenology and Indian Philosophy, Indian Council of Phil: Research New Delhi, P-63, 1992
80. لئمبرڪ ايچ ٽي، سنڌ مسلمانن جي فتح کان اڳ، جلد ٻيو، ص 18

سنڌ ۾ اسلام جو اچڻ ۽ ان جا فڪري اثر

سنڌ جا عرب دنيا سان تعلقات قديم زماني کان وٺي رهيا آهن. قديم زماني کان عرب واپاري سنڌ ۾ ايندا هئا ۽ سنڌ جا واپاري عرب، مصر، شام ۽ يورپ تائين واپار سانگي سفر ڪندا هئا. جنهن ڪري اسلام کان اڳ ٻنهي قومن جا تعلقات موجود هئا. موهن جي دڙي مان جيڪي شيون مليون آهن اهڙيون عراق جي دڙن مان بہ هٿ آيون آهن. ان مان ثابت ٿئي ٿو تہ سنڌ ۽ عرب دنيا وچ ۾ شين جي آمد رفت ۽ واپار هلندڙ هو.

فڪري طرح سان سنڌ، مصر، عراق، يونان، شام، فلسطين ۽ ايران جي پراڻين قومن ۾ گهڻين ڳالهين ۾ مشابهت هئي، جهڙوڪ تخليق جو عمل ۽ ان متعلق رويو موسم بهار ۾ خوشيءَ جا گيت ڳائڻ، ناچ نچڻ، تخليق جي بنياد تي رسم رواج، جادو منتر جا عمل ڪرڻ، نسل وڌائڻ لاءِ ۽ فصل جي سٺي ٿيڻ لاءِ خاص رسمون ادا ڪرڻ وغيره. اهو تهذيبي اثر ۽ ان جو تسلسل اسلام اچڻ کان پوءِ هڪ نئين انداز سان شروع ٿيو. سنڌ ۾ اسلام اچڻ جي باقاعده شروعات 92هہ بمطابق 711ع ۾، عربن جي سنڌ فتح ڪرڻ کان پوءِ ٿي، ان وقت سنڌ جي عوام جي اڪثريت ٻڌ ڌرم جي پوئلڳ هئي. ۽ ڇاڪاڻ جو ٻڌن ۽ برهمڻن وچ ۾ عداوت هئي، ذات پات، ڇوت ڇات، طبقاتي اونچ نيچ تمام گهڻي هئي. انهيءَ ڪري عربن کي سنڌ فتح ڪرڻ ۽ اسلام پکيڙڻ ۾ آساني ٿي. ساڳئي وقت سنڌ ۽ عرب عالمن جا هڪ ٻئي سان مذاڪرا ٿيندا هئا.ڪيترائي عرب عالم اچي سنڌ ۾ آباد ٿيا ۽ ڪيترائي سنڌي عرب ملڪن ۾ وڃي رهيا. جن مان ڪي عالم، شاعر، حديث فقهہ جا ماهر هئا، جن وڏي شهرت حاصل ڪئي. جن ۾ امام اوزاعي، ابو معشر سنڌي مدني، احمد بن سنڌي، ابو محمد خلف بن سالم سنڌي بغدادي، سنڌي بن عدويہ ڪلبي رازي وغيره. (1)

عربن ۽ سنڌين هڪ ٻئي جا تهذيبي ۽ لساني اثر قبول ڪيا. مثال طور هتان جي ماڻهن ۾ نرواڻ، يوڳ، منتر تہ وري اسلام ۾ فنا، طريقت، سلوڪ، مراقبہ، ڪرامت، معجزا، فڪري نعم البدل بنيا. ٿي لفظ قرآن پاڪ

۾ هتان جي ٻوليءَ جا آهن. جهڙوڪ ”مسڪ“ (مشڪ)، زنجيل (سنڍ يا سڪل ادرڪ)، ”ڪافور“ (ڪپور). (2)

مسلمانن جي مرشد واري تصور ۽ هندستان جي گرو واري تصور ۾ مشابهت آهي. خود پنچڪ ۽ رامانوج جو نظريو پرستش گرو (Acharya Bhimanyoga) اسلام کان ورتل آهي.

اسلام ۾ استاد جو مرتبو والد جي برابر آهي، علامہ ابو معاويہ جيڪو انڌو هو جڏهن هٿ ڌوئڻ چاهيندو هو تہ هارون الرشيد ڪيس هٿ ڌئاريندو هو. (3)

سنڌي عالمن جو پهريون وفد خليفي منصور جي زماني ۾ 771ع ۾ عراق ويو ان وفد ۾ هڪ حساب دان پنڊت بہ شامل هو اهو برهما گپتا جو ڪتاب (برهما سڌانت) بہ پاڻ سان کڻي ويو ۽ خليفي ان جو ترجمو عربيءَ ۾ ڪرايو. عراق ۾ هن پنڊت جا ڪيترائي شاگرد ٿيا. (4)

۽ اها بہ عجيب ڳالهہ آهي تہ لفظ سنڌ مان نهيل ۽ پوءِ جدا مروج ٿيل لفظ هند (سنڌ ۽ هند) عربن کي اهڙو تہ سنو لڳو جو هنن پنهنجي ملڪ ۾ عورتن تي اهو نالو رکيو اهڙي طرح عربي شاعريءَ ۾ اهو نالو اها حيثيت اختيار ڪري ويو جيئن فارسي ۾ ليليٰ ۽ شيرين جو آهي. (5)

سنڌ ۾ اسلام جي فڪري ارتقا کان بہ اڳ سنڌ ۾ عربن جي تهذيب جا اثر باقاعده ڏسڻ ۾ اچن ٿا. جڳهہ جڳهہ تي مسجدون ٺهرايون ويون، سنڌين پنهنجا نالا عربي رکڻ شروع ڪيا. لباس ۾ تبديلي آئي، مرڻ ۽ جيئڻ جي عمل ۾ اسلامي روايتن جو عمل دخل شروع ٿيو وغيره.

پر سنڌ ۾ اسلامي فڪر جي ارتقا تصوف جي صورت ۾ قبول ڪئي ويئي، جيڪا سنڌي ماڻهن جي مزاج، هزارين سالن جي نفسياتي ساخت ۽ روايتن مطابق هئي. سنڌ ۾ ويدن ۽ ٻڌ مت ۾ اهڙي فڪري اٿل پٿل اڳ ۾ ئي موجود هئي. بنيادي طرح وجود جي داخلي گهرائي ۽ ڪائنات جي پراسراريت بابت سوچ ويچار سان (Mysticism) شروع ٿئي ٿو.

"The mystic insight brings with it the sense of mystery unveiled." (6)

غور سان ڏٺو وڃي تہ تصوف (Mysticism) وحدت الوجود، صوفي ازم، ويدانيت، وجوديت، هڪ ئي فڪر جي دائري ۾ ڦرن ٿا. تقريباً دنيا جي هر مذهب اندر اهو فڪر موجود آهي.

وحدت الوجود جو مسئلو ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ هر قوم ۾ موجود هو. ڪجهہ يوناني فلاسافر هڪ معنيٰ ۾ انهيءَ جا قائل هئا. اسڪندريہ جو نو افلاطوني (Neo-platonic) فرقو انهيءَ جو پوئلڳ هو. پراڻن يهودين ۽ عيسائين ۾ بہ اهو خيال موجود هو.

هندو ويدانت جي پوري عمارت انهي تخيل تي قائم آهي. (7)

اسلام ۾ پهرئين دور ۾ تصوف هڪ رجحان هو ڪو فرقو يا مسلڪ نہ هو اڳيان هلي تصوف جي مابعدالطبعيات کي فروغ مليو ۽ طريقت جو سلسلو شروع ٿيو. شروعات ۾ حضرت امام جعفر صادق (765ع)، حسن بصري (728ع)، اويس القرني (پهرين صدي هہ)، دائود الطائي (781ع)، شفيق بلخي (810ع)، رابعہ بصري (899ع)، ابو حنيفہ (768ع)، الخراز فضيل ابن عيساني (753ع) هي سڀ حضرت معرفت الاهي جي نسبت تقويٰ ۽ عقبيٰ جا زياده طالب هئا. هنن کي گناهہ جو احساس ۽ جزائي الاهي جو خوف هو ۽ هي سڀ ظاهري مذهب جا قائل نہ هئا. (8)

ٻئي مرحلي ۾ تصوف هڪ وجودي مرحلي ۾ ظاهر ٿيو. انهيءَ مرحلي ۾ صوفي سڳورا مختلف گروهن ۾ هڪ مزاج ۽ پنهنجي پنهنجي مزاج مطابق هڪ هڪ بزرگ جي آس پاس جمع ٿيڻ لڳا، جن ۾ حضرت سيد علي هجويري رح سفر وسيلي روحاني فيض حاصل ڪرڻ تي يقين رکندو هو. سندس چوڻ هو تہ صوفيءَ کي ضرور سفر ڪرڻ کپي تہ جيئن انهيءَ جي دل ۾ باطني نفساني خواهشن کان نفرت پيدا ٿئي ۽ خود پاڻ بہ اسلامي دنيا جي ڏورانهن علائقن جو سفر ڪيائين.

حضرت جنيد بغدادي رح فنا (Annihilation) ۽ بقا (Substance) جي مقامن جي تشريح ڪئي.

حسين ابن الحلاج منصور رح جي نظرئي مطابق ڪائنات جي تخليق ڪان پهريان خداوند تعاليٰ پنهنجي احديت ۾ هو. پنهنجي ذات ۾ لازوال سونهن جو خزانو هو ۽ پنهنجي ذات جي عظمت ۾ مستغرق هو ۽ اهڙي تحميد جي بنيادي سادگيءَ جو نالو ”عشق“ هو ۽ اهو ئي عشق تمام صفتن ڪان ماورا پنهنجي ذات ۾ ذات الذات (Essence of essence) آهي. خدا پنهنجي ڪامل فرديت ۾ عشق ئي ڪان منور ٿيو ۽ انهيءَ نور سان ڪثرتي صفتون وجود ۾ آيون. (9)

قشيري (1072ع) ۾ تخليق جي باري ۾ نو افلاطوني نظريو تصوف سان متعارف ڪرايو تہ ڪائنات جي تخليق وچ وارن وسيلن سان وجود ۾ آئي ۽ ابن سينا انهيءَ تصور سان آشنا ڪيو تہ حقيقت ڪبريٰ حسن ازلي آهي. جيڪي ڪائنات جي آئيني ۾ حسن جي جمال جو مشاهدو ڪري رهيو آهي ۽ اهو تصور پيدا ٿيو تہ خدا ماورا (Transcendent) ۽ اندروني طور ڪل (Imminent) آهي.

ابن عربي (1241ع) قدرت ۽ انسان ٻنهي وجودن جو مجيندڙ هو. سندس چوڻ هو تہ مخلوق جي هر ذري ۾ سندس جلوو موجود آهي، هر شيءِ ۾ انهي جو ظهور آهي، انسان خدا جي مثل ۽ خدا انسان جو روح آهي، خدا انسان جي ئي هستي ۾ سمائجي موجوده عالم کي ظاهر ڪري ٿو ۽ اهو ئي انهن صفتن جو جوهر آهي. جڏهن انسان خدا جو تصور ڪري ۽ خدا انسان جو تصور ڪري ٿو تہ ڄڻ هو پنهنجو ئي تصور ڪري ٿو. (10)

ابو هاشم ڪوفي (766ع) پهريون شخص هو جيڪو صوفيءَ جي نالي سان سڏجڻ ۾ آيو. اهڙي طرح آهستي آهستي صوفي زهد ۽ رياضت ڪان وڌيڪ الاهي عشق ۽ معرفت ڏي مائل ٿيندا ويا. بايزيد بسطامي ۽ منصور حلاج انهن تبديلين جا مکيہ اڳواڻ هئا.

سنڌ ۾ تصوف جي شروعات حضرت خواجہ حسن بصري رح جي ذريعي ٿي، ان وقت جيتوڻيڪ لفظ صوفي ۽ تصوف مروج نہ ٿيا هئا. پر صوفيانہ تعليم جي شروعات ٿي چڪي هئي، گهڻو ڪري تصوف جا سڀ سلسلا حضرت خواجہ حسن بصري رح جي ذريعي حضرت علي ڪرم الله

وجھ تائين پھچن ٿا. سنڌ ۾ ٻي صدي هجري ۾ ئي اهڙا عالم ۽ فاضل پهتا هئا جن حضرت خواجہ حسن بصري کان علمي ۽ روحاني فيض پرايو هو. (11)

ان کان پوءِ گھڻا عالم ۽ درويش سنڌ ۾ آيا جن کان ماڻھن روحاني فيض پرايو جن ۾ سيد عبدالقادر جيلاني جيڪو 1105ع ۾ روهڙي ۾ آيو. (12) جنهن جو قادري سلسلو شروع ٿيو.

تنهن کان پوءِ خواجہ معين الدين چشتي اجميريءَ 1235ع ۾ سنڌ جي سير و سياحت ڪئي. خواجہ رح پھريون شخص هو جنهن مسلم موسيقيءَ جي روايت هندستان ۾ وڌي جنهن ۾ ايراني موسيقي ۽ هندي موسيقيءَ جا اثر گڏ گڏ هئا. هن هڪ نئين تخليق ذريعي تهذيب جو ميل جول وڌايو. هندستان ۾ خواجہ رح پھريون شخص هو جنهن مقامي ماڻھن سان ميل جول ۽ انهن جي ڏک سک ۾ شرڪت جي رسم وڌي. عوام کان الڳ رهڻ کي ناپسنديده عمل قرار ڏنو. سندس ايمان هو تہ انسانيت ئي مذهب آهي، عبادت اها آهي تہ مظلومن جي مدد ڪئي وڃي، ضرورت مندن جي مدد وارو ئي الله جو دوست آهي، ۽ اهي خوبيون صرف خواجہ رح ۾ نہ پر سندس پوئلڳ سيني بزرگن ۾ موجود هيون. (13) سنڌ ۾ سندس صوفياڻو سلسلو چشتي شروع ٿيو. ان کان پوءِ لعل شهباز قلندر جي تعليم سان سنڌ ۾ قلندري تصوف جو سلسلو شروع ٿيو. قلندر حقيقت ۾ صوفياءِ ڪرام جو وضع ڪيل اصطلاح آهي، قلندر ان کي چيو ويندو آهي، جيڪو پنهنجي ارادن خواهشن کي ترڪ ڪري رضا الاهي تي راضي رهي ۽ ان ۾ ئي دلي سڪون حاصل ڪري، ان طريقي ڪار جي ڪيفيت جو نالو مستي آهي ۽ مستي ئي قلندري طريقي جي سڃاڻ آهي. (مستي عشق الاهي جي حد ڪمال جي نشاني آهي). (14)

سنڌ ۾ سهروردي سلسلو سيد محمد شجاع جي پٽ سيد محمد مڪي ۽ حضرت شيخ نوح بکريءَ ڦهلايو هي بزرگ حضرت سهروردي کان روحاني فيض حاصل ڪري آيو هو. ان کان پوءِ تصوف جو هي سلسلو غوث بهاوالحق ذڪريا تمام گھڻو ڦهلايو. هن سلسلي ۾ ڄاڻ کان وڌيڪ ٻي

خوديءَ کي ترجيح ڏني ويندي آهي. عشق جي شدت، مستيءَ جو جذبو شوق جو غلبو شعر و نغمہ ۽ سماع هن سلسلي جا بنيادي عنصر آهن.

ان کان پوءِ سنڌ ۾ اسماعيلي بزرگن هندو مسلم ثقافت ۾ نمايان حصو ورتو. هي بزرگ اڪثر غير مسلمانن سان گڏ رهندا هئا. تيرهين صديءَ ۾ واديءَ سنڌ ۾ اسماعيلي فرقي جي تنظيم ڪاري ڪرڻ وارن ۾ پير صدر الدين هو. جنهن کي هندو مڄر ناٿ جي نالي سان سڏيندا هئا. هن رهنما پنهنجي فرقي جي ماڻهن کي روحاني فيض پهچائڻ خاطر ڏهہ اوتار جي عنوان سان هڪ ڪتاب لکيو. جنهن ۾ حضرت آدم کي شِو حضرت محمد صلي الله عليہ وسلم کي برهما ۽ حضرت علي کي وشنو سان مشابهت ڏنائين. (15)

خدا جي صفتن کي اسلامي اصطلاحن ۽ هندو ڌرم جي اصطلاحن سان ملائي هڪ تصور پيش ڪرڻ، تهذيب ۽ مذهب جو اشتراڪ ڪرڻ، سنڌ جي فڪر ۽ اسلامي فڪر جو ميل ڪري تصوف کي پروان چاڙهڻ ۾ ڀڳتي تحريڪ جو بہ وڏو هٿ آهي. ڀڳتي تحريڪ جي شروعات ٻارهين صدي ۾ ٿي جنهن جا باني سوامي رامانج آنند تيرٿي (1016_1117ع) وشنو سوامي ۽ باسو هئا.

سنڌ ۾ ڀڳتي تحريڪ جي پرچار ڪرڻ وارن ۾ نام ديو ساڌنا ۽ گرونانڪ زياده مشهور آهن. ڀڳتي تحريڪ جو مقصد پريم جو پرچار ڪرڻ هو. خدا ۽ انسان وچ ۾، انسان ۽ انسان وچ ۾ پريم جو پرچار ڪرڻ هو.

گرونانڪ جو مقصد هندو ۽ مسلمانن ۾ اتحاد قائم ڪرڻ هو. هن جو چوڻ هو تہ ڪائنات ۾ صرف هڪ خدا آهي جنهن جو ڪو شريڪ ناهي.

مجموعي طور ڀڳتي تحريڪ وارا سماج ۾ طبقاتي ننڍوڏائيءَ خلاف هئا. سندن چوڻ هو تہ سڀئي انسان برابر آهن. خدا تائين رسائي صرف محبت جي ذريعي ٿي سگهي ٿي ۽ انهيءَ مقصد لاءِ مذهبي قيد بي جواز آهي. (16)

هيءَ تحريڪ روحاني رجعت پسندي ۽ عقيده پرستي جي خلاف هئي. هو ذات پات جا سخت دشمن هئا. سندس چوڻ هو تہ سچائي هڪ

آهي ۽ ان جو اظهار بي شمار مختلف صورتن ۾ ٿئي ٿو. تنهن ڪري هڪ صورت کي درست چوڻ ۽ ٻين کي غلط چوڻ نا مناسب آهي. خدا هڪ آهي ۽ ان ڪري تمام انسان هڪ آهن. هندو مسلم جي تقسيم بي معنيٰ آهي. هن تحريڪ کي اڳتي وڌائڻ ۽ شاعري ذريعي پنهنجي فڪر کي ماڻهن تائين پهچائڻ ۾ ڀڳت ڪبير اهم ڪردار ادا ڪيو.

اهڙي طرح سنڌ ۾ اسلامي فڪر جي نشونما تصوف جي شڪل ۾ ٿي. تصوف جي فڪري گهرائيءَ ۾ ڏنو وڃي ته سنڌ جي سرزمين انهيءَ لاءِ زياده موزون هئي. بنيادي طرح صوفي هڪ بيچين وجود هوندو آهي، هو پنهنجو پاڻ مان به مطمئن ڪونه هوندو آهي، هو بهتريءَ جي تلاش ۾ هوندو آهي. (17)

صوفي پنهنجي ذات جي داخليت ۾ ٻڏي پاڻ کي نامڪمل محسوس ڪندو آهي. زمان ۽ مڪان جي حدن ۾ قيد هڪ اڻ پورو وجود جيڪو پنهنجي وجود جي تڪميل ۽ حيات جو مقصد ٿو چاهي، انهيءَ ڪشمڪش ۾ موت هڪ هيبت ناڪ تصور بنجي ويندو آهي، ذات جي اها کوٽ، اڪيلائي ۽ مايوسي ڏانهن ڌڪي ڇڏيندي آهي. انهي صورت ۾ ٻه رستا سامهون هوندا آهن هڪ ته وجود جي مڪمل هستيءَ جي ڳولا ڪئي وڃي، ٻيو خوديءَ جي آگاهي ۽ بي اختيار آزاد وجود کي ڪنهن ڪامل وجود جي سپرد ڪجي ۽ حياتيءَ جو مقصد حاصل ڪجي.

انهيءَ بنياد تي غور و فڪر ڪندي اڪثر مڪتبه فڪر ۽ گروهه وجود ۾ آيا. مذهب ۾ به فڪري اٿل پٿل اها ٿي رهي، اهو فڪري عمل ڪنهن هڪ جڳهه يا هڪ قوم يا هڪ وقت جي شيءِ ناهي بلڪ اهو ايترو پراڻو آهي جيترو انسان.

"Mystical experience is not an isolated phenomenon. It is as old as humanity, and is not confined to any particular period." (18)

ترجمو: صوفي تجربو ڪو مجرد عمل ڪونهي، اهو انسانيت جيترو پراڻو آهي ۽ ڪنهن خاص دور تائين محدود ناهي.

مذهب گهڻا ۽ جدا جدا ايندا رهيا پر سنڌن معنوي پاسو فڪري طرح حقيقت پروڙڻ هو. هر زمان و مڪان ۾ انهيءَ اصولن پاڻ کي نون نون

نالن ۽ ويس سان ظاهر ڪيو آهي. قديم يهودين ۾ (آيسني) فرقو اهڙن اصولن جو قائل هو. يونان ۾ فيثا غورث ۽ افلاطون اها ساڳي تند تنوار، عيسائي مذهب ۾ ناسٽڪ (عارف) ۽ پاٽسٽ (يعني زاهد) انهيءَ صوفياڻي مسلڪ جا هئا. هندستان ۾ ويدانت موجب برهم يا آتما (حق) انسان جي عقل ۽ سمجهہ کان ٻاهر آهي. يعني هي آتما سانت آهي، سندس مول متو بہ انهن لفظن ۾ سمايل آهي. تہ (اَهَم بَرهم آسِمي) يعني آءٌ برهم آهيان اهو گفتگو مطابق آهي صوفي جي ”انا الحق“ جي. (19)

جديد وجوديت جي فڪر ۾ بہ انهن سوالن تي بحث ٿيل آهي ۽ موجوده وجوديت ۽ قديم وجوديت ۾ فرق ۽ امتياز ڪري سگهجي ٿو. قديم وجودي جوهر کي وجود کان پهرين مڃيندا هئا ۽ موجوده وجودي وجود کي جوهر کان پهرين مڃيندا آهن. (20)

جديد وجوديت سائنسي نڪتہ نظر کان ماديت پسند بنيادن تي ٻيٺل آهي، جنهن ۾ زندگيءَ جو ڪو بہ جوهر ناهي. نيٽشي جو چوڻ آهي تہ انسان کي کپي تہ هو ڪڙي ۽ المناڪ حادثي جي حقيقت کان پنهنجي روح جي گهرائي ۾ پوري طرح سمائي ڇڏي ۽ انهيءَ حقيقت کي تسليم ڪري تہ هن ڀريل ڪائنات ۾ اهو اڪيلو ۽ بلڪل اڪيلو آهي. (21)

يونان ۾ حيات جي جوهر جو هڪ جواب ايپي ڪيورس ڏنو ۽ قديم هندستان ۾ چارواڪ ڏنو ٻنهي جي خيالن ۾ زندگي جو جوهر لذت ۽ آسودگي آهي. موهن جي دڙي جي رهڻي ڪرڻي انهي جوهر جو عملي نمونو هو جنهن مطابق زندگيءَ جو مقصد آسودگي، خوشحالي، امن، محبت ۽ پيار آهي.

صوفي مت جي تت ۾ غور سان ڏسنداسين تہ ”عشق“ ئي ڪائنات جو جوهر آهي. حقيقت ازلي دراصل حسن لازوال آهي جنهن جي فطرت خود نمائي آهي. يعني خود نمائي عشق آهي ڇو تہ عشق حسن جي قدرداني ۽ حسن جي تڪميل آهي. بلڪ عشق هن ڪائنات جي حرڪت جي قوت آهي. (22)

تصوف حيات جو هڪ اهڙو نمونو آهي جيڪو خيال احساس، نفس ۽ روح کي خدائي رنگ ۾ رنگي غير الله کان بي نياز ڪري ڇڏي ٿو.

تصوف اها دل آهي جيڪا (لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) جي صدا بلند ڪري الله جي حڪم تي قربان ٿي حيات کي بي معنيٰ ۽ بي مقصد ٿيڻ کان بچائي ٿي. (23)

قرآن شريف جي صورت بقره 35 ۾ آهي تہ:

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ

ترجمو: ۽ جيڪي مومن آهن انهن کي صرف الله سان محبت آهي. (24)

نتيجو

هن سڄي بحث مان ظاهر ٿئي ٿو تہ سنڌ ۾ اسلام تصوف جي صورت ۾ وڌيڪ قبول ڪيو ويو. بلڪ اسلام جي فڪري فلسفياڻي شڪل تصوف جي صورت ۾ ئي ظاهر ٿي. ڇو تہ سنڌ ۾ مثبت وجودي شڪل اڳ ۾ موجود هئي تنهن ڪري اسلام اچڻ کان پوءِ تصوف جي صورت بہ دنيا کان مختلف طرح قبول ڪئي ويئي.

تصوف جي انهي فڪري پرچار سنڌي ماڻهن تي اهو اثر ڪيو جو هنن مذهبن جي ظاهري دستور ۽ عقيدن سان گڏ زندگي ۽ انهيءَ جي مقصد بابت مثبت رويو پيدا ڪيو. سنڌي ماڻهن وٽ مذهبي جنون پيدا نہ ٿيو بلڪ امن، پيار، انسانيت ۽ غور فڪر ۾ وچٿرو رويو پيدا ٿيو بلڪ اسان ائين سمجهنداسين تہ سنڌ جي اصلي فڪر جي صورت مختلف مرحلن مان گذري اسلام سان ملي صوفي مت جي صورت ورتي. انهيءَ فڪر جي بنياد تي ڪئين بزرگ پيدا ٿيا. جن سنڌي ماڻهن ۾ پيار، امن ۽ ڀائيچاري جو پرچار ڪيو ۽ خاص طرح سان سنڌي ادب جو فڪري بنياد بہ اتان پيو. سندس فڪري گهرائي ۽ سنڌ سرزمين جي نفسيات سندن خيالن ۽ سنڌي ادبي ڪاوشن ۾ وڌيڪ جاچڻ لاءِ اسان الڳ الڳ شخصيتن کي ڏسنداسين.

اهم اساسي شاعرن جو فڪر

قاضي قادن (870_919ھ)

قاضي قادن سنڌي ٻوليءَ جو پهريون وڏو شاعر آهي جنهن شاعريءَ کي ادبي معيار عطا ڪيو. هن سنڌي شاعريءَ کي چارٽن، پٽن جي قصيدن ۾ سمايل مبالغي جي ڏيڻ مان ڪڍي ان کي فڪر ۽ فلسفي جي پڪي پختي زمين تي آندو ۽ان کي اهو آڌار ڏنو جنهن تي اڳتي هلي ڪلاسيڪي سنڌي شاعري جي عمارت ڪڙي ٿي. (25)

ان کان اڳ سنڌي شاعري قصيدن، مذهبي پرچار، لوڪ ڪهاڻين تائين محدود هئي. هرياٽا مان مليل سندس 112 بيتن (چنڊ چاڻ بعد) کي ملائي سندس بيتن جو ڪل تعداد وڌي 117 ٿي چڪو آهي. (26)

قاضي قادن جي بيتن ۾ فڪر کي سمجهڻ لاءِ سندس شخصيت ۽ لياقت ۽ ان وقت جي حالتن کي سمجهڻ ضروري آهي. پاڻ قرآن جو حافظ هو ۽ قرآن جو علم چڱي طرح ڄاڻندو هو. فقہ، تفسير، حديث، تصوف، تعويزات ۽ انشاپردازي ۾ ڪافي دسترس هئس. سلوڪ جي رستي ۾ ڏاڍيون رياضتون ڪيون هئائين، حرمين شريف جي زيارت ڪري ڏاڍو سير سفر ڪيو هئائين. آخر سيد محمد مهدي جونپوريءَ جي مريدن ۾ داخل ٿيو. (27)

مهدوي تحريڪ سنڌ ۾ ڄام نظام الدين جي ڏينهن ۾ سيد ميران محمد مهدي جونپوري رح جي اچڻ کان پوءِ سندس تبليغ سان شروع ٿي.

مهدوي تحريڪ تصوف جي هڪ شاخ ۽ اسلام جي ڍانچي جي اندر اينڊڙ هڪ فرقو آهي، سنڌ ۾ لکن جي تعداد ۾ ماڻهو هن تحريڪ جا پوئلڳ بڻيا هئا.

هن وقت بہ پاڪستان ۾ سندن تعداد لکن ۾ آهي جي عام طرح، خاص عقيدن جا پرجوش مسلمان آهن ۽ اهي هر وقت قيامت جو انتظار ڪن ٿا، توبهن ۽ توڪل تي عمل ڪن ٿا، ڏٽيءَ جي ٻاجھ تي ايترو ڀروسو اٿن جو منجهائن ڪيترا پنهنجو مال اسباب غريبن ۾ ورهايو ڇڏين ۽ هر وقت قيامت جو ڏيان رکن ٿا. شرع جي پابندي تي زور ڏين ٿا. خاص قسم جو ذڪر ڪن ٿا. (28)

جڏهن شاهه بيگ 11 محرم سن 927هه تي فتح جا نغارا وڄائيندو ٺٽي ۾ داخل ٿيو ته تڏهن يارهين تاريخ کان ويهين تاريخ تائين شهر کي ڦريندو ۽ ماڻهن کي قيد ڪندو رهيو. قاضي قادن جا ٻار ٻچا پڻ قيد ٿي پيا هئا. جنهن تي هو چرين وانگيان پنهنجي وڇايلن کي ڳوليندو ۽ سڀ ڪنهن ڳليءَ ۾ رستي ۾ ڦرندو ٿي رهيو. آخر مرزا شاهه بيگ جي پيش امام حافظ محمد شريف جي ذريعي هڪ عريضو پيش ڪري قيدين ڇڏائڻ جو حڪم ورتائين. (29)

ان واقعي کان پوءِ شاهه بيگ سان سندس گهاٽو رستو ٿي ويو هو. شاهه بيگ جو مٿس اعتماد ڄمي ويو ۽ گهڻين ڳالهين تي ساڻس صلاح ۽ مشورا وٺندو هو. جيتوڻيڪ قاضي قادن وقت جي حاڪمن سان مهاڏو نه اٽڪايو وقت جي نزاڪت کي سمجهندي انهن سان ناهه ڪيو ۽ نه صرف پنهنجو اهل و عيال بچايو بلڪ ٺٽي ۾ ڦرلٽ واري باهه کي به ٿڌو ڪيو پر سندس شاعريءَ ۾ اهڙي ڪا به فڪري ڪمزوري ناهي. ان وقت حڪمرانن جي ٻولي عربي ۽ پارسي هئي ۽ سندس سرڪاري ڍانچي ۾ وڏو اثر رسوخ هو پر هن شاعريءَ لاءِ ڏيهي زبان ئي چونڊي، جنهن ۾ هن تصوف جي باريڪ نڪتن ۽ وحدانيت جي فلسفي کي بيان ڪرڻ جي طاقت پيدا ڪئي. قاضي قادن عالم ۽ فاضل شخص هو. هو پنهنجي دور ۾ عام ماڻهن جي ظاهري عبادتن ۽ ظاهري علمن کي ڪا وڏي اهميت نه ٿو ڏي، بلڪ فڪر جي گهرائي، سوچ ويچار ۽ پاڻ سڃاڻڻ جي ڳالهه ڪري ٿو. هن جو خيال هو ته ماڻهو جيستائين هن سنسار جي سچائي کي نٿو سڃاڻي تيستائين ڏيڏر وانگر تلاءُ جي تري ۾ ليٽڙيون پائي مٿي وينو ڪائي.

جي سالوروسڌ لهي، ڪنولان سندي ڪاءِ

ته پيو پاتال ۾، هوند نه مٿي ڪاءِ

قاضي قادن جي شاعري ۾ تصوف (Mysticism) جو فڪر موجود آهي ۽ ان وقت ننڍي کنڊ ۾ تصوف هوندئن به چانيل هو. سنڌ بنيادي طرح وجودي فڪر جي ئي سرزمين هئي تنهن ڪري ننڍي کنڊ جي ٻين حصن جي ڀيٽ ۾ تصوف جو اثر سنڌ وڌيڪ قبول ڪيو هو. تنهن ڪري قاضي قادن جهڙو ڄاڻو عالم ماڻهو فڪري طرح تصوف جو ئي قائل هو.

هونئن بہ روايتي مذهب تمام پابندين ۽ پيچيدگين سبب (مطلق سچ) جي مشاهدي جي گهري اپلاڪا رڪندڙ ڪي سڪون بخشڻ ڪان قاصر رهيا آهن ان ڪري اهي مطلق سچ کي اکين پسڻ ۽ ان سان شخصي پيوند پائڻ لاءِ ڪن ٻجهہ ٻجهاندڙ روحاني انيون جي واٽ وٺن ٿا اهڙي ئي هڪ واٽ تصوف آهي. (30)

صوفي مت ۾ ڪائنات ۽ خدا کي سمجهڻ ۽ سچائي پروڙڻ لاءِ پاڻ سڃاڻڻ ضروري آهي. ۽ قاضي قادن پاڻ سڃاڻڻ تي گهڻو زور ڏئي ٿو.

ليهان لک ڪيام، پسڻ کي پاڻا پرين
سوجهي سيڻ لڏام، من منجهين ئي سپرين
يا
پهرين پاڻ پرک، پرين پرکڻ ساڪڙا
در پي سوئي رک، جتان ڏکا نہ لهين.

سنڌ ۾ تصوف جو روح وحدت الوجود واور نظريو آهي جنهن مطابق جيڪي ڪجهہ آهي اهو خدا آهي خدا مڪمل وحدت ڪل آهي، هي ڪثرتي مظهر ئي ان وحدت جا حصا آهن جن سان اهو وحدت جو تصور مڪمل ٿئي ٿو. تنهن ڪري خدا ڪا پري جي الڳ ٿلڳ شيءِ ناهي.

پاڻي واٽي رنگ ۾، پاڻو واڻ رتاس،
رنگيندڙو پاڻي ڏٽي، سيئي رنگ سندياس

قاضي قادن جو بہ مت آهي تہ پرين هر هنڌ ۽ هر دائري ۾ موجود آهي، ساڳئي وقت ان کي پسڻ لاءِ پنهنجي خودي ختم ڪرڻ ۽ وجود وڃائڻ تي بہ زور ڏنو اٿس. (31)

قاضي قادن سماج جي مختلف لاڙن ۽ انساني ذهن جي لاهن چاڙهن کان واقف هو. هو عام ڪتابي علم ۽ دنياوي سمجهہ کي حقيقت پروڙڻ لاءِ ڪافي نٿو سمجهي.

ڪنز قدوري قافيہ، جي پڙهي پروڙين سڀ.
تہ ڪر منڍي ماڪوڙي، پئي کوهہ ۾ ڪڇي اپ.

بنيادي ظاهري علمن سان معرفت جو منجهہ لهڻ ناممڪن آهي ڇيو تہ هن ڪائنات جي وسعت ۽ گهرائي، زندگي جا راز ۽ رمزون ظاهري علمن پڙهڻ سان حاصل ڪونہ ٿي سگهندا. بظاهر ظاهري علم ماڻهن کي حساس ۽ بيچين ڪري ڇڏي ٿو. باطني اسرارن سمجهڻ ۾ هڪ پردو آهي.

سيئي سيل ٿيام، پڙهيام جي پاٽان،
اکر اڳيان اڀري، واڳو ٿي وريام.

رهبري اهو ئي علم ڪري ٿو جيڪو پاڻ سوچيو وڃي ٿو. هتي وجودي نڪتي نگاهہ کان اهو ئي فڪر آهي تہ بنيادي طرح ماڻهن کي چونڊ جي عمل مان گذرڻو پوي ٿو جيڪا بهرحال انفرادي ۽ لازمي آهي ۽ انسان هر لمحي انهيءَ چونڊ ڪرڻ جي عمل مان گذري ٿو جنهن لاءِ هن جي رهنمائي ڪو بہ علم يا ڪو بہ ٻيو ماڻهو نٿو ڪري سگهي.

ظاهري علمن ۾ نجات جو رستو ناهي، نجات لاءِ پنهنجي بيچين وجود کي ٿانيڪو ڪرڻ لاءِ معرفت جو علم ضروري آهي ۽ جڏهن اهو علم حاصل ٿئي ٿو تہ اڪيلي ۽ جدا هستيءَ جو سنڌو نٿو رهي، يڪايڪ وحدت جو مهراڻ موجون هڻڻ لڳي ٿو. (32)

سائر ڏيئي لت، اوچي نيچي ٻوڙيئي،
هيڪائين هيڪ ٿيو، ويئي سڀ جهت.

تڏهن ڪثرت جون ڪايائون ختم ٿي وڃن ٿيون. پنهنجي وجود جو وجدان ٿئي ٿو تہ حواس جا پردا کڄن ٿا. عبد ۽ معبود جو فرق متجي ٿو.

سڄڻ منجهہ هئام، مون ويني واءُ ٿيا،
هيڏانهن هوڏانهن هٿڙا، هينئڙي جاڙ هنيام.

قاضي قادن جي بيتن ۾ جوڳين جو ذڪر بہ ملي ٿو. جوڳين جو تصور وٽس صرف هڪ عام پينو جوڳين تائين محدود ناهي، بلڪ جوڳين جو تصور وٽس فڪري حوالي سان آهي.

هو جوڳين جي سادگي، بي نفسي ۽ رياضت کان واقف هو. جنهن مان اهو صاف ظاهر آهي تہ هندو يوگ جا بہ قاضي قادن تي اثر هئا.

1. جوڳيءَ جاڳايوس، ستو هئس ننڊ ۾،
تهان پوءِ ٿيوس، سندي پريان پيچري.

2. ستو هوس ننڊ ۾ جوڳيءَ جاڳايوس،
مر وڃايائين مون منان، تت ويکا يوس.

قاضي قادن لفظ جوڳيءَ کي هتي مرشد جي معنيٰ ۾ استعمال ڪيو آهي، جنهن جي ڪري مخدوم ابوالحسن ڏاهريءَ مٿس تنقيد بہ ڪئي هئي تہ جوڳيءَ کي هتي مرشد ڪامل جي معنيٰ ۾ استعمال ڇو ڪيو ويو آهي، پر حقيقت اها آهي تہ جوڳي ۽ سامي، فقير، سنڌ جي خاص مڪتبہ فڪر سان جڙيل آهن پر ابوالحسن هتي تنگ نظريءَ جو مظاهرو ڪيو آهي.

هنن بيتن مان صاف ظاهر آهي تہ قاضي قادن نہ صرف جوڳين کان واقف هو بلڪ ڪنهن اهڙي جوڳيءَ جي صحبت ۾ آيو هو جنهن کيس بي علمي جي ننڊ مان ڏونڌاڙي اٿاريو ۽ سندس جيوت ۾ انقلابي ڦيرو آندو. جوڳين ۽ فقيرن سان سندس واسطو ڪو گهرو ٿو ڏسجي. (33)

نتيجو

مجموعي طرح سان قاضي قادن جي شاعريءَ جي فڪر کي مختلف حصن ۾ ورهائي سگهجي ٿو. تصوف، ويدانت جوڳين جي فڪري اثر کان علاوه هو فطرت جي رمزن کي بہ سمجهي ٿو. سنڌي سماج ۾ ماڻهن جي نفسياتي ڪيفيت کي ڏسندي قاضي قادن چوي ٿو.

ڪڏهن ٻيريءَ ٻور، ڪڏهن ڦل نہ هڪڙو،
ڪڏهن پريان جا پور، ڪڏهن سڪان سڏ کي.

فڪري طور قاضي قادن سنڌ جي وجودي فڪر سان سلهاڙيل آهي. مٿس، جوڳ، ويدانت ۽ تصوف جو گهرو اثر آهي.

شاهہ ڪريم (1538_1623ع)

شاهہ ڪريم جي سنڌي ادب ۾ حيثيت مٿانهين آهي. قاضي قادن کان پوءِ باقاعده سنڌي بيت پاڻ چيائين جن جو تعداد 94 آهي. انهن بيتن ۾ فڪري طرح سان تصوف، نصيحتن جا نڪتا، سماجي وهنوار ۽ عام

زندگيءَ جي باري ۾ رويا، نفسياتي ڪيفيت ڏانهن اشارا ۽ فطرت سان انساني ناتي جي اپٽار ڪيل آهي.

هن جو نظريو هو ته عام ماڻهن لاءِ نڪاح جو شرعي حڪم چڱو آهي پر سلوڪ جي راهه ۾ طالب کي شادي ڪرڻ نه جڳائي ڇاڪاڻ جو اها سندس راهه ۾ رڪاوٽ آهي. (34)

سندس چوڻ هو ته ڇڙن جو پرڏيلن ۽ عيالدارن کي ڏسي وهاڻءَ ڪرڻ اهڙو آهي، جيئن ڪا مڇي ڄار ۾ ڦاسي نڇي ۽ ٽپا ڏئي ۽ ٻيون مڇيون ان کي ڏسن ۽ پانئين ته ڪا چيز لذي اٽس پوءِ طمع ۾ پئي ان ڏانهن ڊوڙن ۽ انهيءَ سان گڏ هلاڪ ٿين. (35)

1. جاتو گهيڙي گهٽ، ماڪرياڙي مڇڙا،
ان ڪنڍيءَ ڪڍي ڪيترا، نيئي پڇاڙئا پٽ

2. ڏورا پسي ڏور جي، وئين وهرو ڪري،
ماڪرياڙي مڇڙا، هند نه وڏين هور

شاهه ڪريم شاديءَ جي ذميواري کي ڪنڍي ۽ ڏور سان تشبيهه ڏئي ٿو. جنهن ۾ ماڻهو ڦاسي پوي ٿو ڪٿان جو به نه ٿو رهي. بنيادي طرح شاهه ڪريم عام سماجي وهنوار کي ۽ عشق الاهيءَ کي ٻن عليحده خانن ۾ ورهائي ٿو. هڪ اهي ماڻهو آهن جيڪي عام روزمره زندگي گذارين ٿا، جنهن ۾ سماجي لاڳاپا گهر هستي عيالداري شامل آهي ٻي اها زندگي جنهن ۾ ماڻهو سالڪ آهي، فقير آهي، عاشق آهي، خدا جو مطلب آهي ته پوءِ ڪيس دنياوي وهنوار کان الڳ رهڻو پوندو. سندس هن بيت کي ڏسو.

پنيوران به ٿوڪ، کهه نه نئا پاڻ سين،
سڪڻ سپرين سين، ٻئو لاڳاپا سين لوڪ

شاهه ڪريم وٽ فڪري طور سان چونڊ ڪرڻ واري عمل کان پوءِ مڪمل وابستگي ٿيڻ آهي. خدا سان معرفت ۽ عشق جو طريقو ائين هئڻ گهرجي جيئن باهه ۾ سڙي رک ٿي وڃجي. هڪ لمحي لاءِ غافل نه رهي، هر وقت الله جي ذڪر ۾ رهي، هر هڪ دم سان الله جو نالو وٺي، ڇو ته هر دم الله جو بندي وٽ امانت آهي. جيڪڏهن ان ۾ غفلت ڪئي ته ان امانت ۾

خيانت ڪئي. سندس چوڻ هو تہ ماڻهوءَ کي جنهن سان محبت هوندي آهي هر وقت ان جو ذڪر ڪندو آهي.

سڄڻ ساعت هيڪڙي، جي ٿين اکيئن ڏار،
تہ ڪر سپ چمار، ڏنو سين نہ ڪڏهين.

سندس چوڻ هو تہ طالب لاءِ ٽي ڳالهيون ضروري آهن. بک، اڪيلائي ۽ خدا جو ذڪر. (36)

بک ۽ اڪيلائي جو مطلب آهي پيڙا ۽ تڪليف ۾ رهڻ، دنياوي آرام ۽ سهولتن کان پري ٿيڻ. شاهہ ڪريم جو چوڻ هو تہ تڏهن ئي پرين جي قربت حاصل ٿي سگهي ٿي، جڏهن پنهنجي ذات کي فنا ڪجي ۽ لاڳاپا لاهي سيڻن جي سڌ ڪجي.

نيهہ نياپي نہ ٿئي، سڏين سيڻ نہ هون،
ڪارين راتين رت ڦڙا، جان جان نيڻ نہ رون.

سندس چوڻ هو تہ طالب کي گهرجي تہ هر حال ۾ مشغول رهي ۽ ماضي ۽ مستقبل کان منهن موڙي. (37)

پڙهندڙ کي هتي اهو خيال ايندو تہ ڇا شاهہ ڪريم جنوني هو. سندس فڪر مايوس/قنوطي (Pessimistic) هو جو دنيا کان، ماضي ۽ مستقبل کان منهن موڙي ٿو. پر ائين ناهي. شاهہ ڪريم زندگيءَ جي سيني حصن جي نمائندگي ڪري ٿو. زندگي جي هر رمز کي بيان ڪري ٿو. رهيو شاديءَ کان انڪار ڪرڻ جو سوال تہ شاهہ ڪريم عورت کان منهن ڪونہ ٿو موڙي، نہ وري انسان جي فطري ضرورتن کان انڪار ٿو ڪري، پر سندس خيال ۾ تہ هڪ تخليقڪار، يا ڪو ماڻهو جنهن کي دنيا ۾ ڪجهہ ڪرڻو آهي يا الاهي عشق، معرفت جو رستو وٺڻو آهي تہ پوءِ شادي نہ ڪري ڇو تہ شادي، گهر، ٻار ٻچا، اهو هڪ اهڙو گول دائرو آهي جنهن ۾ انسان ڦاسي صرف دنياوي وهنوار نڀائي سگهي ٿو. ڪو عظيم ڪم نٿو ڪري سگهي، يا وري وڏي ڪم ۾ رڪاوٽ پيدا ٿئي ٿي. انهيءَ جي باوجود بہ شاهہ ڪريم شادي ڪئي ۽ دنياوي وهنوار بہ نڀايو. ڇو تہ سنڌ جا صوفي پنهنجي انداز ۾ صرف تبليغي ناهن پر عملي بہ آهن. هنن وٽ انسانيت پرستي ۽ عملي گڻ موجود آهن، هو عام ماڻهن کان ڪٽيل ۽ ملائيت پرست ناهن. اهو ئي سبب آهي جو سندن پوئلڳن ۾ نہ صرف مسلمان پر هندو بہ ايترائي عقيدت مند آهن.

شاهہ ڪريم جي شعر ۾ وحدت الوجود جي تعليم پڻ موجود آهي. فرمايائون تہ ڪثرت کي نظر ۾ آڻڻ گهرجي ڇاڪاڻ تہ سڀ وحدت آهي، خدا ذات جي ڪري احد آهي ۽ صفات جي ڪري واحد. جيڪو ظهور ٿئي ٿو سو سڀ اهو ئي آهي.

وائي ٻي مَ ڀل، مروئان، موران پڪٽا،
بلا سندو سڄڻين، هو هلاچو هل.

يا

تون چئو الله هيڪڙو وائي ٻي مَ سُکِ
سچو اکر من ۾، سوئي لکٽو لِک.

فرمايائون تہ طالب کي گهرجي تہ پنهنجو وجود وڃائي ائين ڪرڻ سان اهو راز هٿ ايندس جو فصوس ۽ لمعات مان بہ نہ ملندس. خدا جي معرفت تيستائين حاصل نہ ٿيندي جيستائين پنهنجو سر نہ ڏبو.

پهرين پاڻ وڃاءِ، پاڻ وڃائي هو لهہ
تهان ڏار نہ سپرين، منهن منجهئين پاءِ

معرفت جو رستو وٺڻ لاءِ پاڻ وڃائڻ، پيڙا پوڳڻ ضروري آهي، فرمايائون تہ جيسين طالب حرص ۾ گرفتار آهي ان جي طلب ۾ توانائي آهي تيسين هو خدا کان پري ۽ وڇڙيل رهندو. ان جو مثال هن ريت هوندو:

ڪو ڏاند رڳو ڪيڙ جي ڪم تي هريل آهي، ان جو مالڪ چاهي تہ ان کي ٻئي ڪم ۾ لڳايان تہ جيسين ان کي بک ۽ اُڃ نہ ڏيندو ۽ هر ڪان پري نہ رکندو تيسين ٻيو ڪم هرگز اختيار نہ ڪندو. (38)

شاهہ ڪريم جي فڪر ۾ دنيا تياڳڻ جي ڳالهہ ناهي پر صرف ايستائين جيستائين نفس مري وڃي، نفس مارڻ کان پوءِ طمع ختم ٿيو وڃي. ان وقت دنيا ۾ سندس وهنوار طالب جي راهہ ۾ رڪاوٽ نٿو بنجي. ان کان پوءِ دنيا جو وهنوار جائز آهي.

هنيون ڏجي حبيب کي، لڳ گڏجن لوڪ
ڪڏيون ۽ ڪروتون، اي پڻ سڳر ٿوڪ

صوفين جو مول متو پاڻ سڃاڻڻ آهي، شاهہ ڪريم بہ پاڻ سڃاڻڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو.

پاڻ ئي سلطان، پاڻ ئي ڏي سِنيهڙا،
پاڻ ڪريم پاڻ لهي، پاڻ سڃاڻي پاڻ.

۽ پاڻ سڃاڻڻ لاءِ هينائين وني، عشق جي باهه سيني ۾ساندي، فقيري اختيار ڪري. فرمايائون فقير جي لفظ ۾ چار حرف آهن. ف مان مراد فڪر، ق مان مراد قرار، ي مان مراد ياري، ۽ ر مان مراد رياضت آهي. (39)

پاڻيهاري سر ٻهڙو، جر تي پڪي جئن،
اسان سڄڻ تئن، رهيو آهي روح ۾.

هن شعر۾ نه صرف ڳوناڻي عورت جي پاڻي ڀرڻ جي منظر ڪشي آهي پر هڪ خاص علامتي انداز پڻ آهي جنهن ۾ شاعر پنهنجي اندر جي ڪيفيت جي فطرتي منظرن سان ڀيٽ ڪري ٿو.

شاهه ڪريم جي ان خوبيءَ بابت ته ماڻهن سان ڪيترو سلهاڙيل آهي، ان مان اندازو لڳائي سگهجي ٿو ته سندس شعرن جون ڪيتريون سٽون سنڌي ماڻهن وٽ عام چوڻيون ٿي ويون آهن. جهڙوڪ:

1. نيهن نيا پي نه ٿئي.
2. مٺ ڀيڙيائي ڀلي.
3. پاڻيءَ مٿي جهوپڙا مورک اچ مرن.
4. جي جاڳندي من ۾ ستي پڻ سيئي.
5. جي پڇڻا سي نه منجهڻا وغيره.

نتيجو

شاهه ڪريم اهو پهريون شاعر هو جنهن سنڌ جي لوڪ ڪهاڻين کي علامتي انداز ۾ پيش ڪيو. هن انهن ڪهاڻين کي علامتي انداز سان پيش ڪري انهن ڪهاڻين ۽ قصن کي معنوي اشارا ڏنا، انهن ڪردارن کي علامتي طور آفاقي بنائي پنهنجن احساسن ۽ جذبن جو روپ ڏنو. پنهنجي فڪر ۽ الاهي اسرارن کي رومانوي ڪهاڻين جهڙوڪ سسئي پنهون، عمر مارئي، سهڻي مهيار وغيره ذريعي بيان ڪيو.

شاهه ڪريم فڪري طور صوفي مت جو قائل هو. مٿس سنڌي سماج جي وهنوار ۽ رويي جو گهرو اثر هو. پاڻ سماع کي ذڪر ۽ عبادت ڪري سمجهندو هو. سندس رويو، رهڻ سهڻ جو انداز فقيري هو. اها روش سنڌي سماج جي نفسيات ۽ فڪر سان جڙي ٿي.

شاهه عبداللطيف ڀٽائي

(1689_1752ع)

شاهه لطيف جي شاعري پڙهڻ کان پوءِ اهو احساس ٿيڻ لڳندو آهي ته شاهه صاحب مختلف شعوري پرتن، مختلف ڪيفيتن جو شڪار رهيو آهي، جنهن ڪري شاهه صاحب جي شاعريءَ کي ڪنهن هڪ فڪري خاني ۾ رکي دنيا جي ٻين فڪري بحثن کان ڪٽي نٿو سگهجي. ڏٺو وڃي ته شاهه صاحب جيڪو ڪلام چيو آهي، ان ۾ ماٺ به آهي ته رڙ به آهي، انڪساري ۽ عاجزيءَ جا سبق به ڏنل آهن، جدوجهد ڪرڻ، پالا هڻڻ، وڙهڻ جو درس به آهي، حب الوطنيءَ جي به ڳالهه آهي، ته انسان دوستيءَ جو فلسفو به آهي. لطيف ڪٿي تدبير کي ضروري ٿو سمجهي ته ڪٿي تقدير پسند آهي.

قلم وهي ويو ڪان، سرتيون ڪنهن سياڳ لاءِ،

ڪٿي اميد پرست آهي.

ليلائي م لهين، تان پڻ ليلائج،
آسرو مَ لاهيج، سڄڻ ٻاجهيندڙ گهڻو.

ڪٿي نيازءِ نوڙت جي ڳالهه ڪري ٿو.

هو چوندئي تون مَ چئو، واتان ورائي،

ڪٿي روايتن، سماجي قدرن کان بغاوت ڪندڙ آهي.

ساهڙ ڏاران سهٽي نسوري ناپاڪ

ڪٿي سندس شاعريءَ ۾ جدلياتيماديت وارو فڪر موجود آهي.

ڳوليان ڳوليان مَ لهان، شال مَ ملان هوت،

يا

ڪامان پڇان، پڃران، لڇان ۽ لوچان،
تن ۾ توَنس پرينءَ جي، پيان نه ڍاپان،
جي سمنڊ منهن ڪريان، ته سرڪيائي نه ٿئي.

ڪٿي شاھہ لطيف پنهنجي شاعريءَ ۾ وحدت الوجودي فڪر جي نمائندگي ڪري ٿو.

ووڙين ڇو وڻڪار، هت مَ ڳولهين هوت کي،
لڪو ناهي لطيف چئي، ٻاروچو ٻئي پار،
نائي نيڻ نهار، تو ۾ ديرو دوست جو.

ڪنهن جڳهہ تي شيطان کي لعل ٿو چوي.

عاشق عزازيل، ٻيا مڙوئي سڌريا،
منجهان سڪ سبيل، لعنتي لعل ٿيو.

ڪٿي ڪافر کي ڪفر سان سچي رهڻ جي ڳالهہ ٿو ڪري.

ڪوڙو تون ڪفر سين، ڪافر مَ ڪوٺاءِ،

ڪٿي جوڳين جو فڪر پنهنجي شاعري ۾ کڻي ٿو تہ ڪٿي سندس شاعري جا ڪردار عام انسان، مهاڻا، ڪنيار، لوهار وغيره آهن، ڪٿي عمل تي ايارڻ جي ڳالهہ آهي تہ ڪٿي زبردست رومانس جي ڳالهہ ڪري ٿو.

ڏول مَ کڻي ٻانهڙي، پرهہ مَ کڻي پاند،
آئون پنهنجي ڪانڌ، لوڪان لڪي رائيان.

مطلب تہ لطيف فطرت جا انيڪ رنگ جيڪي ڪثرت ۾ موجود جوين ڏيکارين ٿا، انهن کي يڪجاءِ ڪري وحدت جي هڪ لڙي ۾ هڪ سر ۾ توازن ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. لطيف جي شاعريءَ ۾ ڪهڙي فڪر جو تسلسل آهي؟ ۽ ڪهڙن فڪرن جو اثر قبول ڪيو اٿس؟ انهيءَ لاءِ ننڍي کنڊ جي فڪرن، سنڌي ماڻهن جي نفسيات، فلسفي ۽ سياسي اثرن کي جاچڻ جي ضرورت آهي.

لطيف جو بنيادي مسلڪ تصوف آهي. تصوف ۽ فلسفي ۾ اهو تعلق آهي جيڪو دل ۽ دماغ ۾ آهي، هڪ حقيقت حاصل ڪرڻ جو وجداني عمل ۽ ٻيو عقلي.

افلاطون ۽ ارسطو کان وٺي ابن عربي ۽ امام غزالي تائين فلسفي ۽ تصوف ۾ جيڪو رشتو طئي ٿيو آهي، اهو دل ۽ دماغ کي هڪ ئي منزل تي کڻي اچي ٿو. بالخصوس اسلامي تصوف ۾ فلسفو ڪنهن عليحده قدر جي حيثيت سان نٿو رهي. (40)

تصوف هر زمان ۾ مڪان ۾ پاڻ کي نون نون نالن ۽ ويسن ۾ ظاهر ڪيو. ويدن کان وٺي ٻڌمت، جين مت، عيسائيت، اسلام، سيني ۾ تصوف جا اثر نمايان آهن.

هوڏانهن يونان ۾ سقراط کان وٺي افلاطون ۽ جديد دور ۾ ڪريڪي گارڊ کان وٺي جان پال سارتر تائين وجودي فلسفي جي تند تنواري، انهيءَ سڄي فڪر جو تت ڏنو وڃي ته هڪ آهي، اهو آهي وجوديت. وجودي فلسفي جو بنيادي سوال وجود ۽ جوهر جو آهي.

وجود پهرين آهي يا جوهر. وجود جي تشڪيل جوهر ڪئي آهي يا جوهر جي تشڪيل وجود ڪئي آهي، ويدانت جي فڪر ۾ آهي ته (اهم برهم آسمي يعنيٰ آءٌ برهم آهيان). (41) ۽ برهم حقيقت مطلق آهي، هي سنسار سندس پاڇو آهي ۽ هتي مطلق جو ضد آهي. جڏهن برهم کان ويڳاڻو ٿي وڃي ته ان وقت مايا جي روپ ۾ ظاهر ٿئي ٿو ۽ ان وقت مايا دوکو ۽ منفي حقيقت آهي، جيڪڏهن مايا ۽ برهم جي حقيقت کي ملايو وڃي ته حقيقت ڪل جي نمائندي ٿي سگهي ٿي. پر ان حقيقت ڪل تي پهچڻ لاءِ علم جي ضرورت آهي. مطلب ته ويدانت چوي ٿو ته برهم يا حق انسان کان پري ڪونهي. (42)

۽ قرآن ۾ آيل آهي: وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيْدِo

يعني اسين انسان کي سندس شاهه رڳ کان به ويجهو آهيون. (سوره قٓ: آيت نمبر 16)

اسلامي نڪته نظر موجب خدا هر هنڌ موجود آهي، سائنسي نڪته نظر ۾ هڪ جڳهه تي هڪ وقت ۾ ڪابه هڪ شيءِ رهي ٿي سگهي، ته جڏهن خدا هر جڳهه تي موجود آهي ته اسان ڪٿي آهيون؟؟ يعني اسان ڪهڙي جڳهه والاريون ٿا. ڇو ته خدا کان خالي ته ڪا جڳهه آهي ئي ڪانه. صوفي چون ٿا ته ”آئون“ آهي ئي ڪونه آهي ئي ”پاڻ!“ آئون معنيٰ انا (ego) جيڪا حقيقت کان پري دوکي ۽ سراب ۾ ڪٽي وڃي ٿي. پٽائي چيو هو ته:

نائي نيڻ نهار، تو ۾ ديرو دوست جو

۽ جديد وجوديت جي فلسفين جي چوڻ موجب وجود جوهر کان پهرين آهي.

(Existence precedes essence). (43)

انهيءَ جو مطلب آهي تہ وجود جو ڪو بہ طئي ٿيل مطلب يا نصب العين آهي ئي ڪونہ. نہ وري انسان کي ڪنهن مقصد تحت ٺاهيو ويو آهي. ان جو مطلب تہ انسان اهو سوچي سگهي ٿو تہ هو ڇو آهي؟ هن جي جيئڻ جو مقصد ڪهڙو آهي؟

فلسفي چون ٿا تہ انسان پنهنجي جيون کي مقصد ڏيڻ لاءِ ڪنهن هڪ مقصد جي چونڊ ڪري يعني پنهنجي جيئڻ جو مقصد طئي ڪري ۽ پوءِ انهيءَ لاءِ جدوجهد ڪري ۽ انهيءَ مقصد سان سچو رهي. اهو ئي سندس مذهب آهي ۽ اهو ئي سندس ڌرم آهي. جيڪا چونڊ ماڻهو ڪري ٿو ان تي پختو ۽ سچو رهڻ ۾ ئي نجات آهي.

اسان غور ڪنداسين تہ هندستان ۾ بہ اهڙي فڪري ڳالهہ جو پڙاڏو ملندو. مثال مهاراجہ اشوڪ متعلق هڪ مشهور واقعو آهي.

“The story is told, for example, of a time when the righteous King Asoka, greatest of the great North Indian dynasty of the Mauryas, stood in the city of Pataliputra, surrounded by city folk and country folk, by his ministers and his army and his councilors, with the Ganges flowing by, filled up by freshets, level with the banks, full to the brim, five hundred leagues in length, a league in breadth. Beholding the river, he said to his ministers, “Is there any one who can make this mighty Ganges flow back upstream?” To which the ministers replied.

“That is a hard matter, your majesty.”

Now there stood on that very river bank an old courtesan named Bindumati, and when she heard the King’s question she said, “As for me, I am a courtesan in the city of Pataliptura. I live by my beauty: my means of subsistence is the lowest. Let the king but behold my act of Truth.”

And she performed an Act of Truth. The instant she performed her Act of Truth the mighty Ganges flowed back upstream with a roar, in the sight of all.

When the king heard the roar caused by the movement of the whirlpools and the waves of the mighty Ganges, he was astonished, and filled with wonder and amazement. Said he to his ministers, "How come is it that this mighty Ganges is flowing back upstream?"

"Your majesty, the courtesan Bindumati heard your words, and performed an Act of Truth. It is because of her Act of Truth that the mighty Ganges is flowing backwards."

His heart palpitating with excitement, the king himself went posthaste and asked the courtesan, "Is it true, as they say that you, by an Act of Truth, have made this river Ganges flow back upstream?"

"Yes, your Majesty."

Said the kind, "You have power to do such a thing as this! Who, indeed, unless he were stark mad, would pay any attention to what you say? By what power have you caused this mighty Ganges to flow back upstream?"

Said the courtesan, "By the power of Truth, your majesty, have I caused this mighty Ganges to flow back upstream."

Said the King, "You possess the power of Truth! You, a thief, a cheat, corrupt, cleft in twain, vicious, a wicked old sinner who have broken the bounds of morality and live on the plunder of fools!"

"It is true, your majesty: I am what you say. But even I, a wicked woman that I am, possess an Act of Truth by means of which, should I so desire, I could turn the world of men and the world of the gods upside down."

Said the king; "But what is this Act of Truth? Pray enlighten me."

"Your majesty, whosoever gives me money, be he a Ksatriya or a Brahaman or a Vaisya or a Sudra or of any other caste whosoever, I treat them all exactly alike. If he be a Ksatriya, I make no distinction

in his favour. If he be a Sudra, I despise him not. Free alike from fawning and contempt, I serve the owner of the money. This, your Majesty, is the Act of Truth by which I caused the mighty Ganges to flow back upstream." (44)

تت

هڪ دفعو موريا خاندان جي مهاراجا اشوڪ پنهنجي وزيرن کي چيو تہ ڇا ڪو اهڙو شخص آهي جو گنگا ندي جي وهڪري جو رخ بدلائي ڇڏي؟ ۽ اهو هيٺاهين بدران مٿانهين ڏانهن وڃي.

وزيرن چيو مهاراج اهو مشڪل آهي.

اتي هڪ درباري طوائف بندومتي بہ بيٺل هئي، جنهن اهو ڪم ڪري ڏيکاريو. يعني گنگا جو رخ بدلائي ڇڏيو. جڏهن بادشاهہ اهو منظر ڏٺو تہ حيران ٿي ويو ۽ پڇيائين تہ اهو ڪارنامو ڪنهن سرانجام ڏنو تنهن تي وزيرن جواب ڏنو تہ مهاراج! طوائف بندومتي اهو ڪارنامو سرانجام ڏنو آهي.

بادشاهہ طوائف کي گهرائي حيرت مان پڇيو تہ آخر تو هي ڪم ڪيئن سرانجام ڏنو.

”صداقت جي قوت سان“ طوائف جواب ڏنو، تنهن تي بادشاهہ اشوڪ سخت غصي ۽ ڪاوڙ مان چيو تہ هڪ طوائف جسم وڪڻڻ واري اخلاقي حدون پار ڪندڙ گنهگار عورت ۽ وري صداقت واري قوت؟

بندومتيءَ جواب ڏنو تہ ”مهاراج! جيڪو ماڻهو مون کي پيسا ڏئي ٿو، چاهي اهو برهمڻ هجي کتري هجي يا ويش يا شودر، پر مان سيني سان هڪ جهڙو ورتاءُ ڪندي آهيان نہ برهمڻ کان مرغوب ٿيندي آهيان نہ وري شودر کان نفرت ڪندي آهيان، پنهنجي سيني گراهڪن جي هڪ جهڙي خدمت ڪندي آهيان. يعني جيڪا مون چونڊ ڪئي آهي اهو ئي منهنجو ڌرم آهي ۽ مان پنهنجي ڌرم سان سچي آهيان ۽ انهيءَ مان ئي مون کي صداقت جي طاقت ملي جنهن سان هي ڪارنامو سرانجام ڏنم.“

اهڙي صداقت جي قوت لاءِ ڪنهن بادشاهہ فقير يا طوائف جو ڪو شرط ناهي صرف ۽ صرف پنهنجي مقصد سان سچائي ضروري آهي. مطلب تہ ڪو طئي ٿيل مقصد ناهي بلڪ هن سماج ۾ پنهنجي شخصيت جي حصي ۾ آيل ڪو مقصد ۽ ان جي حصول جي جدوجهد شامل آهي، يا وري شخصيت کي سامهون رکي ڪنهن مقصد جو تعين ڪيو وڃي ٿو ۽ اهو ئي سچ آهي توهان ٿورو غور ڪريو شاهہ لطيف جي هن شعر ڏانهن:

وحده لا شريڪ لہ، جان ٿو چئين ايئن،
تان مڃ محمد ڪارڻي، نرتون منجهان نينهن،
سو تون وڃيو ڪيئن، نائين ڪنڌ ٻين کي.

جيڪڏهن تون وحده لا شريڪ لہ چوين ٿو تہ پوءِ محمد ڪارڻيءَ کي مڃ. يعني شرط اهو آهي تہ تون وحده لا شريڪ لہ چوين، ڪا زبردستي زور ناهي.

ٻيو شعر ڏسو.

ڪوڙو تون ڪفر سين، ڪافر مَ ڪوٺاءِ،
هندو هڏ نہ آهئين، جڻيو تو مَ جڳاءِ،
تلڪ تنين کي لاءِ، سچا جي شرڪ سين.

هن شعر ۾ بلڪل ڳالهہ واضع ٿي وڃي ٿي، تہ جيڪڏهن تون پاڻ کي ڪافر ٿو سڏائين تہ پوءِ ڪفر سان سچو رهو. جڻيو ۽ تلڪ تڏهن توکي سونهي جڏهن تون سچو ڪفر سان هجين.

پڻائي وٺ جبريت ناهي چونڊ جو رستو ڪليل آهي پر ضروري آهي تہ چونڊ ڪرڻ کان پوءِ انهن کي پنهنجو مقصد بنايو ۽ انهيءَ تي سچا رهو. انهيءَ ڳالهہ جو سهڻو مثال اجا هن شعر ۾ ڏسو.

سَتي ٿيءَ مَ سهڻي، لنبي ٿي لڏيج،
چيو ڪري چگهہ جو، آڏيءَ رات اٿيج،
ري هنئين ٻار ٻڌيج، ڍڪڻ ۾ ڍڪ پري.

(گنج/سهڻي/24)

سهڻي جيڪا ڏم جي زال هئي، ميهار سان آڌي رات جو ملڻ ويندي هئي، جيڪا ڳالهه سماجي رسمن ۽ اخلاقي قدرن مطابق غلط هئي. پر لطيف سهڻيءَ کي تلقين ڪري ٿو ته ستي نه ٿي، ڇو ته جيڪا تو چونڊ ڪئي آهي، پوءِ انهيءَ ۾ ڪهڙو به خطرو هجي پر ان تي ثابت قدم رهه. اجا هي شعر ڏسو.

عاشق عزازيل، ٻيا مڙئي سڏڙيا،
منجهان سڪ سبيل، لعنتي لعل ٿيو.

جڏهن عزازيل کي حڪم ٿيو ته آدم کي سجدو ڪر ته هن انڪار ڪيو. انڪار ۾ نافرماني هئي پر عشق جي عظمت هئي. هن خدا سان عشق ڪيو هو ۽ انهيءَ کي سجدي جو لائق سمجهيو هو. ان ڪانسواءِ ٻئي ڪنهن کي به سجدي ڪرڻ لاءِ تيار نه ٿيو. هن کي پنهنجي مقصد سان سچي رهڻ جي همت هئي ۽ انڪار ڪري هن ذلت برداشت ڪئي ۽ عزازيل مان شيطان ٿي تڙجي ويو. پر لطيف ان عمل کي ساراهي ٿو ۽ چوي ٿو ته عزازيل تڏهن لعنتي مان لعل ٿيو جڏهن هن عشق خاطر سڀ ڪجهه برداشت ڪيو. ڇو ته هن جو مقصد عشق الاهي هو. بهرحال انهيءَ سان سچو رهيو.

شاهه لطيف صوفي شاعر هو پر دنيا ترڪ ڪرڻ جو قائل نه هو. ان جي برعڪس هو زندگيءَ جو طالب هو ۽ زندگي انهيءَ عشق جو نالو آهي جيڪو پنهنجي آدرشن کي پنهنجي روح ۾ جذب ڪرڻ سان پيدا ٿئي. (45)

شاهه لطيف تجرباتي ۽ مشاهداتي ماڻهو هو هن جيڪو ڪجهه پوڳيو، محسوس ڪيو انهن سيني شين جا رنگ روپ هن پنهنجي شخصيت ۽ شاعريءَ ۾ شامل ڪيا. جيڪي مسلسل هڪ وهڪري وانگر آهن. جنهن ۾ هر شيءِ اڇڻي وڃڻي آهي. دنيا ۾ دائميت ڪنهن به شيءِ کي ناهي، جڏهن مجازي عشق ٿو ڪري ته اهو عشق دنيا جي رسمن رواجن، پوڳنائن کان الڳ ناهي، انهي المئي کي ائين ٿو پوڳي جيئن عام ماڻهو پوڳي.

سوڙهي ڳليءَ سپرين، گونگا ٿي گڏيا،
ملاحظي ماڻهن جي، ڪيچي ڪين سگهيا،
واجهائيندي ويا، نماڻا نيڻ ڪٽي.

۽ اهو ئي عشق آهستي آهستي شاهہ صاحب جي شخصيت ۾ تبديلي آڻي ٿو. هو جر، ٿر، بر بيابان جهاڳي قدرت جو مشاهدو ماڻي ٿو ۽ پنهنجي ڏک کي ڪٿي فطرت جي نظارن سان پاڻ کي سڪون ڏئي ٿو.

جيئن سي ڪوهي نار، وهن واريءَ گاڏئان،
هينئڙو پريان ڏار، نبيريانس نہ نبري،

يا

سهسين سج اڀرن، چوراسي چنڊن،
با الله ري پرين، سڀ اونداهي پانئيان.

ڪٿي لوڪ داستانن جي ڪردارن جي الميي کي ڪٿي ان کي سڄي سماج ۽ سيني عاشقن جي ڏک جي علامت بنائي ڇڏي ٿو.

ڪو جو وڍيءَ وڍ، جيئن وڻ وڍيائين وڍ سين،
ڏک ڏکيءَ کي ڏيڍ، اي تا آهي عشق جي.

يا

محبتي ميهار جون، ڊِل اندر دونهيون،
آڏيو وجهي آر ۾، لهاڻو لوهيون

۽ عشق جي پختگي سندس شعوري ۽ فڪري پختگي ۾ تبديل ٿي وڃي ٿي ۽ اهو عشق ڪيس پراسرار ڪائنات جي رمزن ڏانهن وٺي وڃي ٿو. جتي عشق ڪائنات جو ۽ زندگيءَ جو جوهر آهي، ۽ ان عشق جي ڪا بہ انتها ناهي. ڪا بہ پڄاڻي ناهي.

نڪو سنڌو سور جو، نڪو سنڌو سڪ
عدد ناهي عشق، پڄاڻي پاڻ لهي.

۽ اهڙي طرح شاهہ جي عشق ۾ صوفياڻو فڪر سمائجي وڃي ٿو. سندس عشق جي مرڪزي موضوعن ۾ فراق، جدائي آهي، عاشق جو معشوق کان جدا ٿيڻ آهي، مسلسل عاشق جي تلاش، مسلسل جستجو، اڻ ٿڪ جدوجهد آهي.

اها آهي سرگرداني عاشق کي مرگهہ اجايل وانگر پاٽي هر ڪائي، ڪيس لڳاتار ڳولا لاءِ همٿائي ٿي. تان جو انهي طلب ۾ مرندي، وڏي وڇوڙي بعد پنهنجي يار سان وصال پائي ٿو. جيئن تلاش زياده تيئن طلب ۾ سڪ زياده، عشق جي واٽ ۾ فوري وصال سالڪ کي خام ۾ ڪچو بنائي ٿو. (46)

ڳوليان ڳوليان مَ لهان، شال مَ ملان هوت
من اندر جا لوچ، مڇڻ ملڻ سين ماني ٿئي.

شاهہ صاحب وٽ محبوب جو تصور عالمگير ۾ مڪمل آهي جنهن ۾ سچ، سونهن ۾ پيار جا تصور سمائجي وڃن ٿا.

بنيادي طرح صوفيءَ جو مول متو اهو آهي تہ پاڻ سڃاڻجي ڇو تہ پاڻ سڃاڻڻ سان ئي انسان مڪمل ٿئي ٿو نہ تہ اڌورو سدائين ڀٽڪندو رهي ٿو. لطيف جو خيال هو تہ محبوب اندر ۾ ئي موجود آهي. جيڪو اندر ۾ جهاتي پائڻ سان ملي ٿو. پر پاڻ سڃاڻڻ لاءِ خودي ۾ انا (ego) کي ختم ڪرڻو پوندو. ڇو تہ:

خودي ۾ خدا، ٻئي نہ ماپن پاڻ ۾،
ٻن ترارين جاءِ، ناهي هڪ مياڻ ۾.

انا، اهنڪار، طمع، لالچ ڇڏي پاڻ کي نيستي ۾ آڻڻو پوندو مرڻ کان اڳي پاڻ کي مارڻو پوندو. جتي زمان ۾ مڪان جا پردا ڪڄي وڃن ۾ ڪشف حاصل ٿئي.

مري جيءَ نہ ماڻئين، جانب جو جمال،
ٿئين هوند حلال، جي پندا هائي پاريين
يا
نابوديءَ نيئي عبد، کي اعليٰ ڪيو.

اتي صوفي "انا الحق" جو نعرو هڻي ٿو جنهن لاءِ روميءَ جو چوڻ هو تہ انا الحق جو نعرو حلاج جي نهايت انڪساريءَ ۾ نهنائيءَ جو ثبوت آهي ڇاڪاڻ تہ جنهن چيو "انا العبد" يعني مان ٻانهو آهيان، تنهن گويا پنهنجي خودي ڏيکاري ۾ خدا سان شرڪت ڪيائين. (47)

نتيجو

شاهہ لطيف تي هن بحث مان ظاهر ٿيو تہ وجودي فلسفي جا سيئي اهڃاڻ شاهہ صاحب وٽ موجود آهن. شاهہ صاحب زندگيءَ جي هر حصي، هر پرت جي ڳالهہ ڪري ٿو. جيڪڏهن ڪو زندگيءَ جي مادي حصول جي ڳالهہ ڪري ٿو تہ ان کي بہ شاهہ صاحب، زندگي جي سک سهولتن کان آشنا ڪري ٿو.

اڳڻ تازي ٻاهر ڪنڌيون، پڪا پٽ سونهن،
سرهيءَ سِيج پاسي پرين، مر پيا مينهن وسن،
اسان ۽ پرين، شل هون برابر ڏينهڙا.

شاهہ صاحب وحدت الوجود جي اهڙين رمزن ۽ اسرارن جي جملي فڪر کي کڻي ظاهر ڪري ٿو جو ڪا بہ شيءِ رد يا غلط ناهي، نہ وري خراب يا سٺي آهي، صرف انهيءَ تي سچائي ۽ ايمانداري سان عمل ڪرڻ جي ڳالهہ آهي تہ هر شيءِ صحيح آهي.

اڄڪلهہ جي جديد وجوديت ۾ جيڪي فڪري پهلو اسان جي سامهون اچن ٿا، شاهہ صاحب گهڻو اڳ انهن کي بہ پنهنجي شعر ۾ چٽي ڇڏيو هو.

سکر سي ئي ڏينهن، جي مون گهاريا بند ۾

اهي ڏينهن سٺا ڪيئن ٿا ٿي سگهن جيڪي بند ۾ گذارجن پر اصل ۾ بند قيد ۽ پابنديون ماڻهوءَ کي پنهنجي وجود ۽ پنهنجي اهميت جو احساس ڏيارين ٿيون، ۽ اها ئي ڳالهہ جديد وجوديت ۾ بہ آهي.

مجموعي طور اسان ڏسنداسين تہ سنڌ جي فڪر پنهنجي تاريخي تسلسل ۽ ارتقا ۾ جيڪو بہ روپ ورتو ان جو جوهر ۽ تت شاهہ لطيف وٽ موجود آهي. ايتري قدر جو جيڪڏهن ڪنهن ماڻهوءَ کي زندگي جي مادي پهلوءَ سان ڪا بہ دلچسپي ناهي ۽ هو روحانيت ۽ ڪائنات جي مابعد الطبعيات جي کوج ڪرڻ ٿو چاهي، تہ ان کي بہ ڀٽائي مايوس نہ ٿو ڪري، چوي ٿو:

جي ڀانئين تہ جوڳي ٿيان، تہ طمع ڇڏ تمام،
گولا جي غلامن جا، تن جو ٿيءُ غلام،
تہ ناگاهہ تنهنجو نانءُ، لکجي لاهوتين ۾.

هن سڄي تحقيق جو تت اهو آهي تہ لطيف هن سنڌ جي سرزمين مان ڦٽي نڪتل فلسفي جي نمائندگي ٿو ڪري، تنهن ڪري شاهہ لطيف کي سمجهڻ لاءِ وجوديت جي سڄي فلسفي کي جيڪو قديم هجي يا جديد، مادي هجي يا روحاني، سمجهڻ جي ضرورت آهي.

خواجہ محمد زمان لنواريءَ وارو
(وحدت الشهود جو فڪري پس منظر ۽ سندس فڪر)

تصوف جي تاريخ جي ارتقا ۾ ڏٺو وڃي تہ تمام تر صوفياڻي فڪر ۾ جنهن شيءِ جي سڀ کان وڌيڪ اهميت رهي آهي، اها حقيقت مطلق جي ازالي ۽ ابدي جستجو آهي، انهيءَ جستجو تصوف کي مختلف ارتقائي مرحلن ۽ منزلن مان گذاري مختلف فڪرن کي جنم ڏنو. انهن مکيہ فڪري لاڙن مان وحدت الوجود ۽ وحدت الشهود بہ اهم ترين لاڙا آهن.

وحدت الشهود جو سلسلو خواجہ بهاءُ الدين محمد نقشبندي رحہ کان شروع ٿيو. روحاني اعتبار کان هي سلسلو سمرقند ۽ بخارا ۾ پوري طرح نشو نما حاصل ڪري چڪو هو. پر هندستان ۾ هن سلسلي جو بنياد حضرت خواجہ باقي بالله رحہ 1012هہ بمطابق 1603ع ۾ وڌو جيڪو هندستان ۾ جلال الدين اڪبر جي دؤر ۾ آيو. حضرت خواجہ باقي بالله هندستان ۾ پنهنجي زندگيءَ جا صرف آخري پنج سال گذاريا، پر ٿوري عرصي ۾ هن نقشبندي سلسلي جو بنياد مضبوط ڪيو.

ڪيترائي بزرگ هن کان متاثر ٿيا. ليڪن اصل تقويت ان جي مريد حضرت مجدد الف ثاني شيخ احمد سهروردي رحہ جي ڪري ٿي، جنهن جي ڪري هي سلسلو مجدديہ جي نالي سان مشهور ٿيو. (48) اُن وقت برصغير ۾ ڀڳتي تحريڪ/ وحدت الوجودي فڪر عوامي مقبوليت حاصل ڪري چڪو هو جنهن آخرڪار هندو مسلم نفرت ۽ تفاوت کي ڪمزور ڪري ڇڏيو هو، انهيءَ عمل سان ثقافت جو ميل جول وڌڻ لڳو. مذهبي ۽ ثقافتي گروهن جو ميلاپ وڌڻ لڳو، آخرڪار انهيءَ رجحان جو اظهار مغل شهنشاهہ اڪبر جي دؤر ۾ دين الاهيءَ جي صورت ۾ ٿيو. اڪبر بادشاهہ وٽ مسلمان عالمن ۽ هندو پنڊتن جو هڪ جهڙو مان هو. هندو مسلم جو حڪومتي سطح تي ميلاپ سماج ۾ مذهبي ڪٽرپڻي کي ختم ڪري چڪو هو. تصوف جا ٽي سلسلا اڳ ۾ ئي هندستان ۾ پهچي چڪا هئا، جن وحدت الوجود جو نظريو ڦهلايو هو.

اهڙيءَ صورتحال ۾ مجدد الف ثاني وحدت الشهود جو نظريو پيش ڪيو جيڪو وحدت الوجود جي مقابلي ۾ هو. سندس دعويٰ هئي تہ وحدت الوجود جو تجربو حقيقت جي بجاءِ وهم آهي، ۽ معروضي سچ بدران موضوعي وهم جو درجو رکي ٿو. سندس چوڻ هو تہ حقيقت وحدت تي مشتمل ناهي، حقيقي تجربو ڪثرت، دوري، عبديت جو تجربو آهي، جيڪو شعور جي ڪيفيت ۾ ٿئي ٿو ۽ اهائي ترقيءَ جي آخري منزل آهي.(49)

مجدد الف ثاني وحدت الشهود جو نظريو منطق ۽ دليلن بجاءِ روحاني تجربن مان حاصل ڪيو. هن جي دعويٰ هئي تہ ماڻهن جي روحاني ارتقا ٽن مرحلن ۾ ٿئي ٿي. پهريون تجربو وحدت الوجود جو آهي، پر اها پست ترين منزل آهي، ٻي منزل تي پهچي ماڻهو ڪائنات کي ذات باري جو پاڇو قرار ڏيندو آهي ۽ اهو تصور ڪري ٿو تہ ڪائنات جو وجود ذات باري تعاليٰ جي وجود سان قائم آهي. پر ٽين منزل روحاني ارتقا جي انتها (عبديت) جي آهي، انهيءَ منزل تي پهچي ماڻهوءَ کي خبر پوي ٿي تہ سندس روحاني تجربا حقيقت کان عاري هئا. انهيءَ آخري منزل تي پهچي خدا ۽ انسان وچ ۾ صرف خالق ۽ مخلوق جو رشتو باقي رهجي وڃي ٿو. باقي تمام رشتا خود بہ خود ختم ٿي وڃن ٿا.

انهيءَ نڪتہ نظر سان شيخ احمد سرهندي وحدت الوجود جي روحاني تجربي جي نفي ڪري ڇڏي، ان جي مقابلي ۾ اها دعويٰ ڪئي تہ وحدت الوجود جو تجربو حقيقت نہ فريب آهي.

شيخ احمد سرهندي اسلام جي عام رجحان مطابق فرد ۽ خدا جي وچ ۾ رشتي کي پست ترين سطح تي آڻي غلام ۽ آقا جي رشتي ۾ ضم ڪري ڇڏيو(51)

غور سان ڏٺو وڃي تہ وحدت الشهود جو نظريو هندستان ۾ فڪري طرح بلڪل نئون ناهي. هندو فلسفي ماڌوا (1197_ 1276ع) اڳ ۾ ئي فلسفياڻي انداز ۾ ان کي پيش ڪري چڪو هو.

Madhva (1197-1276) holds that God, selves, and the world exist permanently.

Everything on earth is a living organism, the self is not an absolute agent, since it is of limited power and is dependent on God. (52)

ماڏوا خدا ۽ فرد جي وچ ۾ بنيادي تقسيم تي زور ڏئي ٿو. هن جي خيال ۾ فرد سڌوسنئون خدا تائين پهچي نٿو سگهي، تنهن ڪري فرد ۽ خدا جي وچ ۾ بنيادي فرق موجود آهي.

صرف عبادت ۽ اطاعت جي ذريعي ئي نجات حاصل ڪري سگهجي ٿي.

اهڙيءَ طرح هندستان ۾ وحدت الوجود جي روح مان آزاد خيالي ڪيڏي تصوف کي شرع جي حدن اندر شامل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي. مجدد الف ثاني پنهنجي فڪر کي فروغ ڏيڻ لاءِ وقت جي سياست ۾ سڌوسنئون تعلق پيدا ڪيو ۽ پنهنجو گهڻو توجه حڪمران طبقي ڏانهن ڏنو. هن اميرن، شاهوڪارن کان علاوه فوج ۾ به پنهنجي فڪر کي پهچائڻ جون ڪوششون ڪيون. هن جو خيال هو ته امير طبقي جي اصلاح پوري سماج جي اصلاح آهي. (53)

سنڌ ۾ نقشبندي سلسلن جو سلو پوکيندڙ عالم ڪبير ۽ مرشد شهيد مخدوم آدم سنڌي آهي، جنهن سرهند مان سنئون سڌو امام رباني مجدد الف ثاني جي فرزند عروت الوثقيٰ محمد معصوم (ولادت 1007هه وفات 1081ع) کان فيض ورتو.(54)

مخدوم آدم سنڌيءَ جي فرزند محمد اشرف جي نانيءَ مخدوم محمد صادق سنڌ ۾ انهيءَ سلسلي جو مدرسو قائم ڪيو هو. جنهن ۾ حضرت خواجه محمد زمان رحه ظاهري علم جي تڪميل ڪئي ۽ فيض پرايو ۽ اڳتي هلي وحدت الشهود جي طريقي جي گادي هن جي سپرد ڪئي ويئي، جنهن جو تفصيل ڪجهه هن ريت آهي.

مجدد الف ثانيءَ کان پوءِ سندس فرزند خواجه محمد سعيد هن سلسلي جو پيشوا ٿيو. ان جي وفات بعد، سندس فرزند شيخ عبدالاحد سجاده نشين ٿيو. جنهن کان پوءِ وري ان جو فرزند شيخ حنيف گاديءَ تي ويٺو. شيخ محمد حنيف کان پوءِ ان جو فرزند خواجه محمد ذڪي طريقي جو اڳواڻ ٿيو. جنهن جي وفات کان پوءِ هن سلسلي جون واڳون سندس خاص خليفي خواجه شيخ محمد نتوي عرف خواجه ابوالمساڪين کي سونپيون

ويون، هن صاحب وري پنهنجي امانت لنواريءَ جي لاثاني لال حضرت سلطان اولياء خواجه محمد زمان ڪلان قدس سره کي سپرد ڪئي. (55)

اها تاريخي روايت رهي آهي ته سڄي دنيا جي تصوف کان سنڌ جو تصوف مختلف رهيو آهي. هتي صوفين عالمن دنيا تياڳڻ جو درس نه ڏنو ڪڏهن به درباري نظرين کي فروغ نه ڏنو. هميشه عوام سان گڏ رهيا، ظلم خلاف مظلومن جو ساٿ ڏيندا رهيا. سنڌي صوفين جي انهيءَ نفسياتي ساخت پٺيان صدين جي تاريخ جا مختلف فڪر ۽ سنڌ جون سياسي حالتون رهيون آهن. انهيءَ ڪري جڏهن وحدت الشهود سنڌ ۾ پهتو ته سنڌ جي بزرگن انهيءَ کي قبول ته ڪيو پر منجهانئس ڪٽرپڻيءَ کي ڪڍي ڇڏيو، خواجه محمد زمان به اهڙي هڪ شخصيت آهي، جنهن پنهنجي شاعريءَ ذريعي فڪر جا ڳوڙها نڪتا بيان ڪيا.

سندس خيال هو ته سارو عالم خدا تعاليٰ جو مظهر آهي، الله تعاليٰ ظاهر آهي ته سڀ ڪائنات سندس مظهر جي وسيلي سڃاتي وڃي ٿي. مظهرن جو ڇيه يا سنڌو ڪونهي، ڳاڻاٽي کان زياده آهن. مگر انهن جو ظاهر حقيقت ۾ هڪ الله تعاليٰ آهي.(56)

هي شعر ڏسو:

پل پل پوءِ پچار، ملڪ ۾ ميثاق جي،
ڪک پن ڪن اقرار، اسان ٻانها تون ڌڻي.

سڀڪا شيءِ اقرار ٿي ڪري، پنهنجي هستيءَ جو ۽ پنهنجي خلقيندڙ جو، هن شعر ۾ خدا جي وجود جو سببي دليل يعني (Teleological) دليل ڏنل آهي. جنهن ۾ تمام ڪائنات ۾ هرهڪ جڳهه هڪ سبب آهي. هڪ نه هڪ ارادي ۽ منصوبي جو ڪم لڳي ٿو. مطلب ته هر شيءِ پنهنجي وجود، پنهنجي بناوت مان خدا جي وجود جو ثبوت ڏئي ٿي. ساڳئي وقت هن شعر ۾ خدا جي وجوديت جو ٻيو دليل ڪائناتي علم يا سببي منطق (Cosmological or causal argument) آهي. جنهن ۾ ڪائنات هڪ سبب آهي، انهيءَ سبب کي پيدا ڪرڻ وارو خدا آهي، ڪائنات جي حقيقت هڪ مظهر جي آهي، جنهن کي ظاهر ڪرڻ وارو خدا آهي. مطلب ته مادي ۽ روح،

خدا ۽ ڪائنات کي ڌار ڌار تسليم ڪيو ويو آهي، پر ڪائنات جي حيثيت خدا کان بغير ناهي، انهن حقيقتن جو ڳانڍاپو هيٺن آهي.

پاڻي ۽ لهر، پسڻ ۾ ٻئي برابر ٿيا،
ڪي اتي ئي اڙيا، ڪي لنگهي مقصد مڙيا.

پاڻي ۽ لهر جون ٻہ الڳ الڳ حقيقتون آهن، ٻہ صورتون آهن، پر سندن بنياد هڪ آهي اهو آهي پاڻي. ٻہ مظهر هڪ ئي شيءِ جا آهن. اها پهرين منزل آهي، ڪي انهيءَ منزل تي اٽڪي بيهي رهن ٿا، تہ ڪي روحاني سفر ۾ اڳتي نڪري وڃن ٿا، ڇوتہ خدا ڏانهن سفر جو ڪوبہ ڇيهہ ڪونهي. جيڪڏهن پنهنجي باطني معنيٰ ۾ پنهنجي هئڻ کي غور سان ڏٺو وڃي، يعني پنهنجي سبب ۾ ڪنهن آفاقي هستيءَ جي هئڻ جو پتو پئجي سگهي ٿو. جيئن هن شعر ۾ آهي.

جنين ڏٺو پاڻ کي، تنين ڏٺو سپرين،
غلط اي گمان، تہ عارف پسي آرسي.

پاڻ سڃاڻڻ جو درس هميشہ اسان جي سنڌ جي صوفين ڏنو آهي، وحدت الوجود ۾ پاڻ سڃاڻڻ معنيٰ خدا جي حقيقت سڃاڻڻ آهي، جنهن جو لازمي نتيجو اناالحق ڏانهن وڃي ٿو. پر وحدت الشهود جو رستو اهو آهي تہ پاڻ سڃاڻڻ معنيٰ وجود جي سبب کي سڃاڻڻ آهي.

خواجہ محمد زمان رحہ جي شاعريءَ ۾ وحدت الوجود جو رجحان پڻ ملي ٿو. جنهن ۾ هو آخر حقيقت ۽ معنيٰ کي هڪ ئي قرار ڏئي ٿو.

صورت معنيٰ وچ ۾، ڪونهي وچ وڇان،
هو نہ سڃاپي هن ريءَ، هي مور نہ موجودا،
ڪٿي جوهر ڪونجي، ڪٿي عرض آه،
حقيقت هيڪاءُ، پر نالن مٿي ناهي ڪو.

صورت ۽ معنيٰ وچ ۾ ڪو بہ فاصلو يا جدائي ناهي، معنيٰ صورت کان سواءِ سڃاڻپي نہ سگهندي. جيئن واچوڙي ۾ واءِ نہ ڏسي سگهبو آهي، مگر جڏهن مٽيءَ ۽ پن اڏامندي ڏسي سگهبا آهن تہ واء جي خبر پوندي آهي. حقيقت ۾ صورت جو ڪوبہ وجود ڪونهي، اها رڳو معنيٰ جو پاڇو آهي

ڪٿي جوهر يا اصل معنيٰ ٿو ڪوني ۽ ڪٿي ٻي ظاهري شيءِ جنهن جي وجود جو مدار جوهر تي آهي، اصل حقيقت ۽ معنيٰ هڪ ئي آهي. (57)

خواجہ محمد زمان رحہ وٽ دنيا ترڪ ڪرڻ جو تصور مختلف آهي. بنواس، ٻڌمت، رهبانيت، يا ساڌن وارو ناهي، بلڪہ سندس خيال آهي تہ هن مايا رُوپي سنسار جي دلفريبن جي دريا اندر رهندي پنهنجو پاند پسڻ کان پالهو رکجي. (58)

سڪ روحاني سامين، جسمي جاهلن،
ٻگهن مڇي من ۾، پارس پسن ڪين ڪي.

جسم جو سک دوکو آهي، سراب آهي، ڇوتہ جسماني سک حاصل هوندي بہ انسان اندر جي سڪون کان محروم هوندو آهي. حضرت مجدد الف ثاني مڪتوبات 64 ۾ فرمايو آهي تہ دنيا جي لذت ۽ سور ٻن قسمن جا آهن، جسماني ۽ روحاني، هر شيءِ جنهن مان جسم کي لذت حاصل ٿئي روح کي انهيءَ مان سور حاصل ٿئي ٿو ۽ هر شيءِ جنهن مان جسم کي سور ٿو رسي روح کي ان مان لذت حاصل ٿئي ٿي. (59)

خواجہ محمد زمان رحہ جو هي شعر انهيءَ ڳالهہ جي نمائندگي ڪري ٿو.

جاهل جنڪ سُکن جو، عارف سور سهاء،
سورن سندي ساءِ، راحت رسي روح کي.

هن بيت ۾ جڻ تہ ٻڌمت جو اثر ظاهر ٿئي ٿو. جنهن ۾ اهو چيو ويو آهي تہ جسم کي تڪليف ڏيڻ سان ئي نجات ملي ٿي. هن فڪر جو ٻيو پهلو نفسياتي آهي. جيئن مجدد الف ثاني چيو هو تہ ”محبوب جي جفا ان جي وفا کان زياده لذت بخش آهي“. (60)

انهيءَ نڪتہ نظر مان لازمي طور اذيت پسندي جنم وٺي ٿي، اها اذيت پسندي شيخ سرهنديءَ وٽ نمايان ملي ٿي. جهڙوڪ:

جڏهن 1616ع ۾ سرهند ۾ طاعون (Plague) جي وبا ڦهلي تہ پاڻ انهيءَ کي خدا جي رحمت قرار ڏنائين ۽ هن انهيءَ کان محفوظ رهڻ جي ڪوشش کي جهاد جي صف مان فرار ٿيڻ برابر سمجهيو.(61)

قاضي جاويد پنهنجي ڪتاب (برصغير ۾ مسلم فڪر ڪان ارتقا) ۾ انهيءَ ڳالهہ ڏانهن توجہ ڏياريو آهي تہ وحدت الشهود جي فلسفي ۾ اذيت پسندي لازمي نتيجو آهي، شيخ احمد سرهنديءَ وٽ انهيءَ جو واضع مثال ملي ٿو.

غير مسلمانن جي باري ۾ ان جو رويو، خيال ۽ تعليم ان جي فڪري نظام جي اذيت پسند روش جي علامت آهي.(62)

پر خواجہ محمد زمان رحہ وحدت الشهود جي نتيجي کان ٻاهر نڪري عشق واري منزل ڏانهن رُخ ڪري ٿو ۽ عشق ۾ اذيت پسندي ناهي، پر پرينءَ جي طلب آهي، انهيءَ خاطر ڏک ۽ پيڙا پوڳڻ ۾ مزو ئي ٻيو آهي.

عارف ۽ عشاق، پسڻ گهرن پرين جو،
جنت جا مشتاق اجان اوراهان ٿئا.

پرينءَ جي طلب ڪندڙ لالچي نہ هوندا آهن. انهن جي منزل جنت نہ هوندي آهي، خواجہ محمد زمان عشق جي منزل کي حاصل ڪرڻ کي مٿانهين درجي جي ڳالهہ سمجهي ٿو. جنهن لاءِ اذيت جو رستو نہ پرفنا جو رستو آهي. ۽ فنا جي مفصل سمجهاڻي هن ريت آهي.

جينءَ چتونءَ کي خزران، تينءَ مون پاڙو سپرين،
هُن وڃائي جان، مون نشاني نہ لهي.

هن شعر جي فڪر ۾ زبردست وابستگي ملي ٿي، جيڪا وجودي فڪر جو اهڃاڻ آهي. اها وابستگي پرين سان هجي، ڌرتيءَ سان يا قوم سان پر ان لاءِ مڪمل فنا ٿي وڃڻ وارو تصور آهي.

خواجہ محمد زمان رح ڪثرت ۽ وحدت کي ڏينهن ۽ رات سان هڪ دلچسپ تشبيه ڏئي ٿو.

عجب جهڙي آ، حقيقت حبيب جي،
نڪي چئبو سو ڏٽي، نڪي مخلوق آ،
شفق جي ساڃاهہ، جامع ليل نهار کي.

حقيقت محمدي سمجهائيندي چوي ٿو حقيقت محمدي مظهر حقيقت آهي ۽ سيني مظهرن جي جامع آهي، يعني سيئي مظهر ۽ حقيقتون منجهس اچي وڃن ٿيون، خواجہ صاحب چوي ٿو محمد جي حقيقت ”شفق“ وانگر آهي، جا نڪي ڏينهن آهي، نڪي رات، بلڪ ٻنهي

جي حاصل ٻہ آهي، تہ ٻنهي کان ڏار ٻہ آهي، رات اهڃاڻ آهي، وحدت جو ۽ ڏينهن ڪثرت جو. رات جون سڀ شيون لڪي وڃن ٿيون ۽ ڏينهن جون سڀ شيون ظاهر ٿين ٿيون.

دنيا جي باري ۾ فڪري طور ٻہ نڪتہ نظر آهن، هڪ اميد جو نظريو (Optimism) ٻيو مايوسيءَ جو نظريو (Pessimism) خواجہ صاحب وحدت الشهود فڪر ۾ پنهنجي شاعريءَ ذريعي اميد جا پهلو اُڀاريا. سندس هن شعر کي ڏسو:

ويهہ وجي وٺ تن، قلم جنين جي هٿ ۾،
ميٽيو انگ اڳيون، واري ٻئو لکن،
پنو سو پاڙهن، جنهن مان پسڻ ٿئي پرينءَ کي.

هن شعر ۾ لوح محفوظ تي لکيل تقدير خلاف شديد احتجاج آهي، بلڪ خواجہ صاحب ارادي جي آزادي (Freedom of will) جو قائل آهي. يعني پنهنجي تقدير پنهنجي عملن سان بدلائي سگهجي ٿي.

نتيجو

وحدت الشهود نظريو سنڌي ماڻهن جي مزاج وٽان نہ هو ۽ نہ وري هن ڌرتيءَ تي اهڙي فڪر لاءِ موزون حالتون هيون، پر هي نظريو جڏهن سنڌ ۾ پهتو ۽ خواجہ محمد زمان ان کي پنهنجو ڪيو ۽ گادي نشين ٿيو تہ هن نظريي مان ڪٽرپڻو ۽ خدا ۽ ٻانهي وارو جبري تصور ختم ٿي ويو، ڇوتہ هن ڌرتيءَ تي ايندڙ هر نظريو تبديل ٿي سنڌي فڪر جي مزاج جو رنگ ورتو آهي. تنهن ڪري اسان ڏسنداسين تہ خواجہ زمان رحہ جن وٽ وحدت ۽ ڪثرت جي فلسفي جي ٻہ سمجهاڻي آهي، پاڻ اميد پرست فڪر جو پرچار ڪري ٿو ۽ ارادي جي آزاديءَ تي زور ڏي ٿو. ساڳئي وقت سندس رويو ۽ مزاج اهڙو تہ صوفياڻو ۽ عوامي هو جو تمام وڏيون شخصيتون سندس ديدار ڪرڻ لاءِ هتي ايندڀون هيون ۽ سندس مريد ٿيڻ وڏو اعزاز سمجهنديون هيون. جهڙوڪ: عبدالرحيم گروهڙي شريف رحہ جيڪو شروع ۾ ارڏو ۽ شرع جو پابند هو پر خواجہ صاحب کان ايترو تہ متاثر ٿيو جو سندس مريد ٿيو ۽ هي شعر چيائين:

منهنجو ماه مجاز، پيچاري جيئن پچيو
ورد وظيفا سڀ وسريا، نکا رهي نماز،
هينئڙو بحري باز، چوري کيو چنبن ۾.

تنهن کان پوءِ شاهہ عبداللطيف ڀٽائي بہ وٽس هلي آيو هو ۽ سندس شخصيت کان متاثر ٿيو ۽ مريد ٿيڻ لاءِ راضپو ڏيکاريائين، ۽ هميشہ خواجہ صاحب جي لاءِ چوندو هو تہ:

مون سي ڏٺا ماءُ، جنين ڏٺو پرينءَ کي،
تنين سندي ڪاءِ، ڪري نہ سگهان ڳالهڙي.

تنهن کان پوءِ خواجہ صاحب غريب پرور ۽ انسانيت پسند هو. سندس محفل ۾ هندو بہ ايندا هئا ۽ سندس مريد ٿيندا هئا. پاڻ وحدت الشهود ۽ وحدت الوجود جو تضاد اڀرڻ نہ ڏنائين، بلڪ هن ٻنهي فڪرن کي ملائي ڇڏيو.

فڪري نتيجو اهو ٿيو نڪري تہ سنڌ جو وجودي فڪر ايترو مضبوط ۽ عوامي پرتن ۾ موجود آهي، جو ان لاءِ نہ امير طبقي جو سهارو گهرجي نہ وري فڪر ڦهلائڻ لاءِ طاقت جو زور کپي. بلڪہ سنڌ ۾ ايندڙ هر فلسفو جيڪڏهن سنڌي فڪر جي مزاج سان ٺهڪي ٿو تہ جٽاء ڪري ٿو.

سچل سرمست

وحدت الوجود جو لازمي ۽ منطقي نتيجو ”اناالحق“ آهي. انهيءَ عروج تي پهچي حسين بن منصور حلاج 310 هه ڀهريون دفعو ”اناالحق“ جو نعرو هنيو.

تصوف جي تاريخ جي ورق گرداني ڪندي معلوم ٿئي ٿو تہ منصور جي شهادت کان پوءِ اسلامي دنيا ۾ صدين ۾ الله جي عشق سان سرشار بي باق ۽ همت ڀريو صوفي سواءِ سچل سرمست جي پيدا نہ ٿيو جنهن منصور واري جذبي مدهوشي ۽ بي باڪيءَ مان اناالحق جو نعرو هنيو هجي.

آهيان آئون اسرار، پينر مون کي ڪير ٿيون پانيو
نوري ناري ناهيان، آهيان رب جبار.

سچل وٽ اها بي خوديءَ جي ڪيفيت هئي، مستيءَ جي مدهوشي جي، جنهن ۾ سچ چوڻ جي بي باڪي آهي. پنهنجي ذات جو ظاهري پهلوانا، خودي، سڀ ختم ٿي وڃن ٿا. شخصيت داخليت ۾ ٻڏي زمان و مڪان جون حدون اورانگهي اهو وجدان حاصل ڪري ٿي، جنهن ۾ مادي وجود جي حيثيت ختم ٿي وڃي ٿي. صرف خيال وڃي رهي ٿو. جيڪو ڪجهہ انتهائي تجربي کان پوءِ خيال کي پائي ٿو اهوئي حق آهي ۽ اهوئي سچ آهي ۽ ان وقت ان کان سواءِ ٻيو ڪجهہ بہ نظر نٿو اچي.

خيال ۾ گم ٿي خيال ڪماءِ،
خيال جو مطلب خيال ۾ آءِ.
يا
مين تو ڪوئي خيال هان،
ليسان نال خيال دي.

انهيءَ ڪيفيت جو اظهار لفظن ۾ نٿو ڪري سگهجي. صوفي انهيءَ کي قلبي واردات بہ چوندا آهن.

گيتا ۾ چيل آهي تہ آتمڪ ديس ۾ وچتر وايو منڊل آهي، جنهن جو وستار انهيءَ ٻوليءَ ۾ ڪري نٿو سگهجي، اتي نہ راڳ روپ نڪو صورت. (63)

پرمينائيڊز 450 ق م ۾ چيو هو تہ:

"He considered the sense deceptive, and condemned the multitude of sensible things as mere illusion, the only true being is the one which is infinite and indivisible." (64)

ترجمو: هن شعور کي دوکو ۽ اهي شيون جيڪي اسان کي لذت ڏين ٿيون، تن کي رد ڪيو. چاڪاڻ ته اهي سڀ سراب، مايا آهن، حق فقط اهو آهي، جيڪو بي انت ۽ ناقابل تقسيم آهي.

پر خيال ڇا آهي؟ انهيءَ جي حقيقت ڇا آهي؟ صوفي انهيءَ کي مطلق خير، مطلق حق ۽ مطلق جمال چون ٿا.

تصوف جو خاص عقيدو ۽ اصول آهي ته انسانن جا روح خدائي روح جا جز آهن، اهي جز آخر موٽي وڃي ڪل يعني حق ۾ گڏبا.(65)

پر هي ڪثرت حقيقي وجود کان فراق آهي، جدائي آهي، انهيءَ کي حاصل ڪرڻ يعني وصال لاءِ انهيءَ منزل تي پهچڻ جو رستو عشق آهي ۽ سچل جي فڪر جو نقطو عشق تي ٻڌل آهي.

عشق لڳئي ته ڇئو آمين،
نه منجهه ڪفر نه منجهه دين.

سچل سرمست عشق کي ازلي ۽ لافاني سڏي ٿو ۽ سندس چوڻ هو ته عشق کي بقا آهي، بلڪ هن ڪائنات جي تخليق جو سبب عشق آهي، سچل سائين عشق کي انسان جي معراج جو وسيلو مڃي ٿو ۽ ان ذريعي محبوب جي مشاهدي ماڻڻ کي هڪ لازوال حقيقت ۽ ابدي امر سمجهي ٿو.

صورت سڀ انسان جي، اٿئي عشق اصل،
خلق آدم علي صورت، جزو جهڙو ڪل،
الانسان سِري وانا سِره، سچ سچا پيو سل،
ٻول نه ٻي تون پل، هِتي هتي هڪ اٿي.

عشق انسان کي دنياوي فڪر کان آزاد ڪري حق ۽ سچ جو طالب بنائي ٿو عشق هڪ قسم جي اندروني قوت آهي، طاقت ۽ تحرڪ آهي،

عشق انسان کي عمل لاءِ آمادو ٿو ڪري، عشق خدا جو جوهر آهي، جيڪو انسان جي اندر ۾ آهي. بيدل فقير چيو هو.

عشق جو ڏس اسرار، سڀ صورت ۾ يار سمايو،
يار يگانو ڪاڻ ظهوري، سوين ڪري سينگهار،
پاڻ پرين ڪثرت ۾ آيو.
ڏس هم جو پاڻ ڏنائين، عاشق ڪر اعتبار،
هر جا ير تماشو لايو.

عشق جي انهيءَ قوت لاءِ سچل چيو هو.

آئون آهيان اسرار، عالم ليکي آدمي،
عرشُون اچي اتهين، عشق ڪيس اظهار،
ٻانهپ ٻولي ناهه ڪا، نور آهيان نروار.

سچل سرمست جلالي صوفي هو. هو پنهنجي شاعريءَ ۾ برجسته اظهار ٿو ڪري، ٻيائيءَ کي نندي ٿو، پاڻ سڃاڻڻ جو درس ڏئي ٿو ۽ انسان کي پنهنجي عظمت ياد ڏياري ٿو. اها عظمت جيڪا حقيقي عشق جي راهه ۾ همت ۽ جوانمرديءَ سان اذيتون برداشت ڪندي ملي ٿي ۽ پنهنجي وجود جو بي پناهه وجدان ٿئي ٿو. جيڪو منصور حلاج کي ٿيو هو.

پٽيءَ جڃ مَ چل، منجهه تماشي نہ پوين،
گهوٽ ڪري تون پاڻ کي، ڪر هنگامو هل،
ٻول نہ ڪنهن ٻئي ٻُل، ونج حال حلاج جو.

ٻئي هنڌ چوي ٿو:

سچل سوريءَ سي وڃن، جي مئي ۾ ٿيا مدهوش،
ويکو منصور ڪون عشقي، ڪيتا سردار آويزي.

نتيجو:

سچل جي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جو تسلسل آهي، جيڪو قديم سنڌ ۾ هندي فلسفي کان وٺي صوفي مت ۾ موجود آهي، هن فڪر جا گهڻائي پهلو سچل پنهنجي شاعريءَ ۾ پيش ڪيا آهن. جن ۾ پاڻ سڃاڻڻ ۽ پنهنجي اندر ۾ لڪل قوت کي حرڪت ۾ آڻڻ کان پوءِ زندگيءَ جي هن ڏک (Absurdity) مان نڪري سگهجي ٿو.

ساڳيءَ طرح قديم سنڌ ۾ تخليقي قوت کي ديوي/ ديوتا جو درجو ڏيڻ ۽ ان جي قوت سان دنيا جي تخليق کي مڃڻ وارو سلسلو هندستان ۾ شِومت کان ٿيندو جديد سنڌ جي صوفي مت تائين پهچي ٿو. جيئن شِو کي اڙويد ۾ پيڳوان جي حيثيت ڏني ويئي آهي:

”جڏهن اونداهي ٿي اونداهي هئي، نہ ڏينهن هو نہ رات، نہ شيءَ هئي نہ لا شيءِ، تڏهن اهو موجود هو اهو غير مرعي آهي، جنهن جو ادراڪ اندر جي نگاهن سان ٿي سگهي ٿو. اهو شِو آهي، خالق آهي ۽ ان جي حقيقي معرفت وهڪرو ”عشق، عقيدت، رياضت“ جي ذريعي ئي ممڪن آهي.“ (66)

۽ سچل سرمست عشق کانسواءِ ٻيا سيئي پنڌ اجايا ٿو سمجهي.

جو دم غافل سو دم ڪافر، ساڪون مرشد اي فرمايا،
سچل ڳالهہ عشق دي سچي، ٻيا سڀ پنڌ اجايا.

عشق جي ذريعي سچل وحدت کي پهچي ٿو. عشق جي انتهائي وحدت الوجود جي احساس جي سڃاڻپ آهي ۽ حقيقت سان هڪ ٿيڻ ۽ ٻي انت سان ايڪي ۾ اچڻ کان پوءِ ٻيون سڀ واٽون وساري سالڪ حق جي راهہ وٺي ٿو.

مجموعي طور سچل سرمست سنڌي فڪر جو تسلسل ۽ انهيءَ جي انتهائي شڪل آهي.

حوالا

1۔ ميمڻ عبدالمجيد ڊاڪٽر، سنڌي ثقافت تي اسلامي اثرات، مهراڻ اڪيڊمي ڪراچي، 1989ع، ص 164

2۔ سید سلمان ندوی عالم، عرب وہند کے تعلقات، اردو اکیڈمی سندھ، کراچی، 1987ع، ص85

3۔ ایضاً، ص193

4۔ سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، مکتبہ دانیال، کراچی، ص176

5۔ سید ندوی عالم، عرب وہند کے تعلقات، ص36

6۔ Burtrand Russell, Mysticism and logic (Penguin Books) 1954, P-15

7۔ سید ندوی عالم، عرب وہند کے تعلقات، ص220

8۔ تاراچند ڈاکٹر، تمدن ہند پر اسلامی اثرات، ص119

9۔ ایضاً، ص122

10۔ ایضاً، ص127

11۔ ميمڻ عبدالمجيد ڊاڪٽر، سنڌي ثقافت تي اسلامي اثرات، ص 213

12۔ قاضي جاويد، هندي مسلم تهذيب، لاهور، 1983ع، ص 160

13۔ ميمڻ عبدالمجيد ڊاڪٽر، سنڌي ثقافت تي اسلامي اثرات، ص 223

14۔ ایضاً، ص223

15۔ قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، نگارشات، لاہور، 1986ع، ص70

16۔ قاضی جاوید، ہندی مسلم تہذیب، ص212

17۔ ايچ تي سورلي، يٽ جو شاهه، سنڌيڪا ڪراچي، 1992ع، ص 341

18۔ H. M. Gurbaxani, Mysticism in the Early Nineteenth Century Poetry of England, Pune, June, 1928, P-157

19۔ گربخشاڻي ڊاڪٽر، مقدمه لطيفي، ص 86۔19

20۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کی بنیادی مسائل، نیشنل بوک فائونڈیشن، کراچی، اول، 1976ع، ص108

21۔ فرید الدین پروفیسر، وجودیت، نگارشات لاہور، 1986ع، ص34

22۔ تاراچند ڈاکٹر، تمدن ہند پر اسلامی تاثرات، ص106

23_ لطف اللہ پروفیسر، تصوف اور سیرت، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور چاپو 1980ع، ص 259
24_ حضرت مولانا اشرف علي تهانوي، ترجمہ و تفسير القرآن الحکيم
نوٽ: قاضي قادن جا سيئي شعر قاضي قادن جو ڪلام، هيرو ٺڪر واري ڪتاب مان ورتل آهن.
25_ هيرو ٺڪر، قاضي قادن جو ڪلام، پوڄا پبليڪيشن دهلي، 1978ع، ص 71
26_ ايضاً، ص 70
27_ مخدوم امير احمد ترجمہ، مرتب بلوچ نبي بخش، ڊاڪٽر، تحفتہ الڪرام، سنڌي ادبي بورڊ، سال 1976ع، ص 353
28_ مولائي شيدائي، رحيم داد، تاريخ تمدن سنڌ، ص 396
29_ مخدوم امير احمد ترجمہ، مرتب بلوچ نبي بخش ڊاڪٽر، تحفتہ الڪرام، ص 140
30_ هيرو ٺڪر، قاضي قادن جو ڪلام، ص 74
31_ ايضاً، ص 76
32_ دائودپوٽو علامہ عمر بن محمد، مضمون ۽ مقالا، پٽ شاھ ثقافتي مرڪز، 1978ع، ص 34
33_ هيرو ٺڪر، قاضي قادن جو ڪلام، ص 78
نوٽ: شاھ ڪريم جا سيئي شعر "شاھ ڪريم جو ڪلام" ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، روشني پبليڪيشن، 1995ع، تان ورتل آهن.
34_ ميمڻ عبدالمجيد سنڌي ڊاڪٽر، شاھ ڪريم جو ڪلام، روشني پبليڪيشن، 1995ع، ص 15
35_ ايضاً، ص 58
36_ ايضاً، ص 42
37_ ايضاً، ص 46
38_ ايضاً، ص 74
39_ ايضاً، ص 90
نوٽ: شاھ لطيف جا سيئي شعر ڪلياڻ آڏواڻيءَ جي رسالي تان ورتل آهن، جيڪو مڪتبہ اسحاقيہ جهونا مارڪيٽ ڪراچي جو ڇپايل آهي.

40_ سهريندڙ ممتاز مرزا، مضمون نگار شيخ اياز (شاهه لطيف کي ڪلام
ڪا فڪري پهلو) فڪر لطيف، ص 51
41_ گربخشاڻي، مقدمه لطيفي، ص 86
42_ ايضاً، ص 86
43_ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص107
44_ Heinrich Zimemer, Philosophy of India, P-83
45_ سهيڙيندڙ ممتاز مرزا، فڪر لطيف، 58
46_ عمر بن دائودپوٽو مضمون ۾ مقالا، ص 133
47_ ايضاً، ص 151
48- دائرہ معارف اسلامیہ، دانش گاہ پنجاب، لاہور اول1989ع، جلد ۲، ص437
49- قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء، ص151
50- قاضی جاوید، ہندی مسلم تہذیب، ص278
51- حوالہ در حوالہ، قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء، ص87
52- Sarvepatle Radha Kirshanan anchorless, Amooreled Asource book of Indian Philosophy, P-508
53- قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقاء، ص14
54- ماهوار الرحيم سنڌي شاهه ولي الله اڪيڊمي، حيدرآباد، 1989ع مارچ
اپريل
55- گربخشاڻي هوتچند مولچند، لنواريءَ جا لال، انتظاميه جماعت درگاهه
لنواري شريف، دفعو ٻيو 1973ع، ص 18
56- خواجه محمد زمان رحه، شارح عبدالرحيم گروهڙي مترجم، ڊاڪٽر
عمر بن دائود پوٽو ابيات سنڌي، سنڌي ادبي سوسائٽي، ڪراچي، دفعو
ٻيو ص 78
57- ايضاً، ص 44
58- ايضاً، ص 7
59- حوالو در حوالو ايضاً، ص 2
60- شيخ احمد سرهندي مڪتوبات امام رباني (جلد 1) ص، 1282_ 1281

61- **ايضاً، ص** 867

62- *قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا، ص*158

نوٽ: حضرت خواجہ محمد زمان رحہ جا سڀ شعر (ابيات سنڌيءَ) مان ورتل آهن.

63- **نواز علي شوق، مرتب سچل سارو سچ، سنڌ گريجوئيٽس ائسوسيئشن 1989ع، ص** 30

64- Russal Bertrend, History of Western Philosophy London (George Allen & us win LTD 1974) Seventh edition P-66

65- **نواز علي شوق، مرتب سچل سارو سچ، ص** 26

66- *سید سخی حسن نقوی، ھمارا قدیم سماج، ترقی اردو بورڈ نئی دہلی، پہلا ایڈیشن آگسٹ، 1972ع، ص*76

نوٽ: سچل سرمست جا سڀ شعر رسالو سچل سرمست مرتب عثمان علي انصاريءَ تان ورتل آهن.

انگريزن جو دؤر

1843 ـ 1947ع

سنڌ تي جيڪي بہ ڪاهون ٿيون، انهن ۾ فاتح حڪمرانن هميشہ پنهنجي مذهبي، سماجي، ثقافتي حيثيت بہ سنڌين تي مڙهڻ جي ڪوشش ڪئي. سنڌين جو زياده تر مذهب سان واسطو فاتح قومن جي ذريعي ٿيو. ان کان علاوه سدائين حملا آور ڦورو سنڌ تي ڪاهون ڪندا هئا، لٽي ڦري تباهي ۽ بربادي ڪري سنڌ تي پنهنجن ماڻهن جي حڪومت قائم ڪري هليا ويندا هئا. مجموعي طور حڪمران شخصي حڪومت هلائيندا هئا، پيداواري طور زرعي جاگيرداڙو نظام هوندو هو. ان وقت تائين ملڪ، وطن، قوم جو موجوده تصور ۽ مفهوم نہ هو ۽ هندستان جي رياستن جي ڪا بہ سرحد مقرر ٿيل نہ هئي. جنگين ۽ پاڙ ۾ لڙائين جي ڪري سرحدون تبديل ٿينديون رهنديون هيون.(1) سماجي طور ترقي جي رفتار سست هئي، گهٽين جڳهن تي سالن کان جمود طاري هوندو هو، زندگي هڪ ئي ڦيري ۾ گهمندي رهندي هئي. ڪو معمولي واقعو بہ سالن تائين ياد ڪيو ويندو هو ۽ ماڻهو اهڙن واقعن ۾ پنهنجي مزاج مطابق تبديليون ڪري ان کي لوڪ ادبي حيثيت ڏيئي چڙهيندا هئا. منجهس فڪري اخلاقي، نصيحت آموز يا زندگيءَ جي مختلف ور وڪڙن جا نڪتا پري چڙهيندا هئا.

نتيجي طور سنڌ ۾ فڪري تبديلي نہ اچي سگهي، مختلف مذهب ايندا رهيا، جيڪي سنڌ ۾ ماڻهن قبول بہ ڪيا، پر سنڌ ۾ وجودي فڪر نمايان رهيو يا وري انهن مذهبن اندر وجودي فڪر جي روح کي سنڌي ماڻهن نمايان ڪيو، جيئن ويدن، ٻڌمت، جين مت ۽ اسلام مان سنڌي ماڻهن تصوف جي روح کي قبول ڪيو.

سنڌ ۾ جاگيراڻي نظام جي جمود مادي طور سماج کي تنزلي ڏانهن ڌڪي ڇڏيو، هر وقت حملا آورن جي خوف ڪري ماڻهو ذهني طور آزاد نہ رهيا نہ وري ڪا تبديلي آڻي سگهيا، جنهن ڪري ماڻهوءَ جي زندگيءَ جا ٻہ اهم پهلو مادي ۽ ٻيو روحاني، پريشان/ بيچين/ وکريل ٿي پيا. ٻنهي جي هم آهنگي نہ رهي.

ذهني طور ماڻهن ۾ روحانيت ڏانهن لاڙو پيدا ٿيو. جنهن ڪري منجهن ڪمزور عقيدا، وهم، وسوسا، جنن ڀوتن جا تصور، بدروحن، پرين ۽ پراسرار دنيا جا تصور پيدا ٿيڻ لڳا ۽ اهڙيءَ طرح سنڌ ۾ پيري مريديءَ جو اثر وڌڻ لڳو. ٽوڻا ڦيڻا، جادو منتر، ولين، پيرن جي پوڄا عام ٿي ويئي، عدم تحفظ جي احساس ڪري پير پرستي حد کان وڌيل هئي. جنهن جو مثال اڄ بہ چيو ويندو آهي تہ مڪلي، ٺٽو سيوهڻ، ملتان، روهڙي، ولين جو ڳڙهہ هو ۽ عام خيال آهي تہ سوا سوا لک ولي اتي دفن ٿيل آهن.

پر انگريزن پنهنجي فاتح حيثيت سان مذهب کي هٿيار طور استعمال نہ ڪيو.(2) ڇوتہ ان وقت معاشي طور وٽن تبديلي اچي چڪي هئي، يورپ ۾ 17 صديءَ دوران سائنسي ايجادن، فڪري بحثن ۽ نظرين ڪليسا ۾ ڏار وجهي ڇڏيا هئا. گليلو جون ايجادون، ڪوپرنيڪس (1543ـ 1473) جو نظام شمسيءَ بابت نظريو، ڊارون جو ارتقا وارو نظريو ماڻهن جي پراڻن عقيدن کي ڌڪ رسائي چڪو هو.

روز بہ روز نوان نظريا نيون ايجادون ٿيڻ جو سلسلو شروع ٿي ويو. فڪري طور ڊيڪارٽ (1650ـ 1596) (جنهن کي جديد فلسفي جو باني چيو ويندو آهي) جبلت ۽ ذهانت ۾ جدا تميز ڪندي انهن کي الڳ ڪيو. انسان جي حيثيت کي ذهن جي امتيازي دنيا کان جدا ڪيو. هن چيو تہ:

مان سوچيان ٿو انهيءَ ڪري آهيان.(3)

Cogito urgo sum. I think therefore I am.

سوچڻ جي انهيءَ رُخ اڳتي هلي انسان ۾ آزادي ۽ جمهوريت جهڙا تصور پيدا ڪيا، جنهن ۾ روسو، هابس، مئڪڊوگل پنهنجا انقلابي خيال پيش ڪرڻ لڳا. روز بہ روز نيون ايجادون ٿيڻ لڳيون، جنهن ڪري پيداوار جا اوزار بدلجڻ لڳا. جاگيرداريءَ جي اندر نيون پيداواري قوتون پروان چڙهڻ لڳيون. ننڍي پيماني تي صنعتون نهڻ لڳيون، ڦهريائين مشينون وجود ۾ آيون پوءِ ڪارخانا ۽ فيڪٽريون نهڻ لڳيون.(4)

۽ اهڙيءَ طرح سرمائيداري نظام وجود ۾ اچي ويو. هر نظام جا بہ پهلو هوندا هئا، هڪ سندس شروعاتي دؤر جيڪو ترقي پسند هوندو آهي ۽ ٻيو آخري دؤر جيڪو رجعت پسند ۽ مدي خارج هوندو آهي. سرمائيداريءَ

جو شروعاتي دؤر ترقي پسند هو. مدي خارج جاگيرداري دؤر سان سندس ٽڪر ٿي رهيو هو. سرمائيداري نظام جي ضرورت جديد سائنسي ايجادون، علم، عقل، ڪارخانا، روڊ رستا، پليون ۽ ٻيا مواصلات جا ذريعا هئا. جنهن ڪري جڏهن انگريز سنڌ ۾ آيا ته سندن تجارتي مقصد هئا. هتان ڪچو مال ۽ سستي مزدوري حاصل ڪرڻ سان گڏوگڏ هنن کي مارڪيٽ جي ضرورت هئي جتي هو پنهنجي پيداوار کپائي نفعو ڪمائي سگهن. انهن مفادن جي پيش نظر هنن هتي ڪارخانا لڳايا، روڊ رستا، پليون ٺهرايون، علم، هنر ۽ ادب جا ذريعا عام ڪيا. ان کان اڳ سنڌ ۾ تعليم جو نظام مدرسو هو. خود فلسفي، فڪر و دانش، تصوف جون ڳالهيون مذهبي ۽ روحاني حيثيت سان ڪيون وينديون هيون. انگريزن سنڌ ۾ جديد تعليم جو نظام رائج ڪيو. جنهن ڪري عالمي طور فڪري تبديلين کان ماڻهو واقف ٿيڻ لڳا.

انگريزن سنڌي ٻوليءَ جي حيثيت کي تسليم ڪندي هتان جي عوام جي ثقافتي تشخص جي مقامي قدرن ۽ تخليقي صلاحيتن کي اجاگر ڪيو.(5)

انهيءَ ڪري زياده تر ادب، فلسفو ۽ تاريخ، سنڌي ٻوليءَ ۾ ترجمو ٿيڻ لڳو.

انگريز دؤر جي مادي حالتن تاريخي واقعن ۽ معاشي ضرورتن سنڌي ادب جي جديد تاريخ کي جنم ڏنو جنهن ۾ جاگيرداري دؤر جي قدرن ۽ سرمائيداري نظام جي جديد قدرن جي هڪ ٻئي ۾ متاسٿا ٿي.(6)

سرمائيداريءَ جي نظام ۾ پيداواري تعلقاتن ۾ سرمائيدار ۽ مزدور، محنت ۽ استحصال کي جنم ڏنو جنهن ڪري اڳتي هلي هن نظام جا اندروني تضاد پيدا ٿيا. سرمائيداريءَ جي انهيءَ بحران هڪ نئين فڪر کي جنم ڏنو جيڪو سوشلزم جو هو. جنهن جو بنياد فڪري طور ڪارل مارڪس (1883_ 1818) ۽ اينگلس (1895_ 1820) رکيو. اڳتي هلي اهڙي ترقي سائنس ۽ ٽيڪنالوجيءَ جي ترقي عالمي سطح تي ٻن نظامن کي جنم ڏنو جنهن جا اثر سنڌ تي پيا. سنڌ ۾ انگريزن جي خلاف تحريڪ شروع ٿي. انگريزن جي خلاف تحريڪ سنڌ ۾ اڳ ۾ عالمن شروع ڪئي هئي، جيڪا ٽالپرن جي دؤر ۾ امير امجد شهيد بريلويءَ جي اڳواڻيءَ ۾ ٿي. انهيءَ تحريڪ

جو سرچشمو حضرت شاهہ ولي الله محدث دهلوي هو. ان وقت هندستان ۾ مرڪز ڪمزور ٿي رهيو هو.

اها تحريڪ انسانن جي بنيادي حقن، بين الاقوامي تحفظ، سياست ۽ نظام حڪومت جي بنيادي اصولن ۽ عام مسلمانن جي ديني زندگي ۽ جهاد جي جذبي تي مشتمل هئي.(7)

ان ڪان پوءِ سنڌ ۾ حرن جي تحريڪ شروع ٿي، جيڪا پهريائين پير صبغت الله اول پنهنجي مريدن مان جانباز ۽ سرفروش مجاهدن جي چونڊ جماعت تيار ڪري شروع ڪئي. تنهن ڪان پوءِ سيد صبغت الله ثانيءَ انهيءَ تحريڪ کي اڳتي وڌايو. جنهن جو نظريو هو تہ:

”خدا تعاليٰ سيني کي آزاديءَ ۽ عزت سان نوازيو آهي، هر قوم جيڪا بين جي آزاديءَ جي حق تي ڌاڙو هڻي ٿي ۽ انهن جي آزادي کسي ٿي، اها غاصب ۽ ظالم آهي، قابل نفرت آهي.“(8)

انگريزن انهيءَ تحريڪ کي ڪچلڻ لاءِ پيرصاحب کي گرفتار ڪري ڦاسي ڏئي ڇڏي. تنهن ڪان پوءِ سنڌ ۾ ريشمي رومال جي تحريڪ کي مولانا عبيدالله سنڌيءَ متعارف ڪرايو. انهيءَ تحريڪ جو مقصد عالم اسلام جو اتحاد قائم ڪرڻ هو ۽ برصغير مان انگريزن کي ڪڍڻ لاءِ مجاهدانہ جدوجهد جي ضرورت تي زور ڏيڻو هو. سنڌ جي سياست ۽ تاريخ تي انهيءَ تحريڪ جا ڪافي گهرا اثر پيا ۽ ڪيترا اڳواڻ ۽ اهم ترين شخصيتون انهيءَ تحريڪ ۾ شامل ٿيون، جن ۾ شيخ عبدالرحيم، عبدالقيوم، عبدالله، مولوي محمد صادق کڏي وارو ۽ عبدالحق وغيره هئا.

اهڙيءَ طرح سنڌ ۾ هڪ نئين سياسي ۽ فڪري عهد جي شروعات ٿي، جنهن ۾ روشن خيالي ۽ حب الوطني هئي، جنهن جي بنياد تي سنڌ ۾ ڪانگريس جي تحريڪ شروع ٿي. جنهن جا شروعاتي اڳواڻ اچاريہ ڪرپ لاڻي، جيرامداس، دولت رام، رئيس غلام محمد ڀرڳڙي، سر عبدالله هارون، پير الاهي بخش هئا.(9)

ڪانگريس شروع ۾ امن پسند فرمانبردار تحريڪ هئي، جنهن کي زور وٺائڻ لاءِ انگريزن رٽائرڊ سول سرونٽ مسٽر هيوم کي مقرر ڪيو. پر اڳتي هلي، جڏهن ڏٺائون تہ ان تحريڪ ۾ جوشيلن ۽ انتها پسندن جو زور وڌندو پيو وڃي تہ هنن سر سيد احمد خان ذريعي عليڳڙهہ ڪاليج کولرائي

مسلمانن ۾ تعليم رائج ڪري پنهنجي وفادار مسلمانن جو گروهه پيدا ڪيو.(10)

انهيءَ گروهه مان اڳتي هلي 1906ع ۾ مسلم ليگ قائم ٿي. مسلم ليگ قائم ٿيڻ بابت اعجاز الحق قدوسي تاريخ سنڌ جلد سوئم ۾ لکي ٿو ته:

”ڪانگريس تحريڪ سڀ کان زياده هندن قبول ڪئي، انهيءَ ۾ شڪ ناهي ته شروع ۾ سنڌ جا مسلمان رهنما به انهيءَ تحريڪ ۾ شامل هئا، پر آهستي آهستي ڪانگريس سنڌ ۾ ڪٽر فرقي پسند هندن جي قبضي ۾ اچي ويئي ۽ سنڌ جا مسلم اڳواڻ پري ٿيندا ويا. فرقي پرست هندن جي رويي مسلمانن کي مجبور ڪيو ته هو پنهنجي علحيده تحريڪ شروع ڪن.“(11)

ساڳئي وقت سوشلسٽ نظام جو اثر به سنڌ ۾ پيو جنهن ڪري هاري جي ڏتڙيل حالت جي سڌاري لاءِ سنڌ ۾ هاري حقدار تحريڪ وجود ۾ آئي.

هن جو شروع ۾ روح روان ڪامريڊ عبدالقادر نظاماڻي هو. بعد ۾ حيدربخش جتوئي ڊپٽي ڪليڪٽر جي عهدي تان استعفيٰ ڏيئي هن تحريڪ ۾ شامل ٿيو هن تحريڪ کي وڏي تقويت پهچائي.(12)

1939ع ۾ ٻي مهاڀاري لڙائي دنيا ۾ شديد بحران پيدا ڪيو. فاشسٽ قتون شڪست کائي ويون، نتيجي طور يورپ جا گهڻا ملڪ سوشلسٽ نظام جا حامي ٿي ويا. ۽ اتي انقلاب اچي ويا، اهڙيءَ طرح سڄي دنيا ۾ سوشلسٽ تحريڪون وجود ۾ آيون، جنهن ڪري برصغير ۾ آزاديءَ جي تحريڪ کي اڃان به هٿي ملي ۽ هندستان انگريزن کي خالي ڪرڻو پيو. 1947ع ۾ مسلمانن جو نئون ملڪ پاڪستان وجود ۾ آيو ۽ سنڌ صوبو پاڪستان جو حصو بڻيو.

انهيءَ سڄي صورتحال ۾ سنڌي ادب ۾ نون لاڙن جي شروعات ٿي، آهستي آهستي سنڌ ۾ سڪيولرزم، جمهوريت، سوشلزم، نتيجي پرستي (Pragmatism) وجوديت، معاشي ۽ سماجي مسئلن جهڙا فڪر اچڻ لڳا، جن جو ادب تي اثر ٿيڻ لڳو.

انگريزن جي دؤر جي ادب جو مختصر نموني فڪري جائزو وٺڻ لاءِ اسان ادب کي ٻن دؤرن ۾ ورهائي پرکينداسين، هڪ اهو دؤر جنهن ۾ ادب صوفياڻي فڪر جو تسلسل رکي ٿو ۽ ٻيو دؤر جنهن ۾ ادب فڪري

مابعدالطبعاتي مسئلن کان نڪري سماج، معاش ۽ انسان جي داخلي مسئلن جو رُخ ڪري ٿو.

شاعري

پهريون دؤر

بيدل فقير (1814ـ 1882ع)

سچل سرمست کان پوءِ بيدل جي شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جو تسلسل ملي ٿو. بيدل پنهنجي دور جو وڏو شاعر هو. عاشقاڻي ۽ صوفياڻي مضمونن جو اثر سندس شاعريءَ ۾ نمايان آهي.

بيدل بار بار پاڻ سڃاڻڻ جي ڳالهه ڪري ٿو چوي ٿو جيڪو پاڻ نہ سڃاڻندو سو رب کي ڪيئن سڃاڻي سگهندو؟ تنهن ڪري انسان سڀ کان پهريان پنهنجو پاڻ سڃاڻي، فرمائي ٿو:

ظاهر ۾ بندو باطن ۾ مولي، برهہ جي بازي پرجهي ڪير،
من عرف جي مام موچاري، فرمودي ۾ ناهي ڦير،
تان تون پنهنجو پاڻ سڃاڻين، وحدت وارو پيرج پير،
پنهنجو سِر سهي ڪج بيدل، سوجهي سمجهي سِرئي جو سير.

بيدل چوي ٿو جيڪو پاڻ نہ سڃاڻندو سو خراب ڪم ڪندو رهندو، چوتہ جڏهن پنهنجو شان سڃاڻندو تڏهن ئي هو پنهنجي شان وٽان ڪم ڪندو. بيدل وٽ بندي ۽ مولا جو فرق صرف ظاهر ۽ باطن جو آهي، انهيءَ رمز کي پروڙڻ جي ضرورت تي زور ڏئي ٿو. هڪ ٻئي بيت ۾ چوي ٿو.

ڪعبو قدسي توهي ساڻ، ڪوه ڪڍين ڪعبي جي ڪاڻ،
الانسان سري وانا سره، رمز پروڙ اها منجهہ پاڻ،
ملڪ فلڪ سڀ تنهنجا ساجد، سالڪ پنهنجو سر سڃاڻ،
ڪرسي عرش امر تنهنجي ۾، وحدت جو تو منجهہ وٿاڻ.

بيدل فڪري طرح وحدت الوجود جي ئي تند تنواري، پر زندگيءَ ۽ انهيءَ جي مقصد سڃاڻڻ ۽ منزل ماڻڻ ۽ حياتيءَ جي هڪ هڪ گهڙيءَ جو قدر ڪرڻ جي تلقين ڪئي آهي.

اها حياتي اٿئي خزانو، دم دم تنهنجو يگانو
باور ڪر تون ٿي مردانو، وحدت جو ڪر يار واپار.

زندگيءَ جي هڪ هڪ پل جي اهميت جتائڻ، ڪنهن مقصد ڏانهن نشاندهي ٿي ڪري ۽ بيدل وٽ مقصد سڃاڻڻ آهي. پر ان لاءِ عشق جي رهنمائي ضروري آهي، جنهن لاءِ سچل سرمست فرمايو هو.

عشق لڳئي تہ ڪر آمين، نا منجھ ڪفر نا منجھ دين.

۽ بيدل چوي ٿو:

عشق امام محمد مهدي، دوئي اٿئي دجال.

بيدل عشق کي امام مهديءَ سان مشاهبت ڏئي ٿو ۽ کيس وحدت جي علامت قرار ڏئي دجال جي ڪردار کي ٻيائيءَ جي غلامت قرار ڏئي ٿو. وٽس صوفي ٽيڻ هڪ اعليٰ درجي جي منزل آهي، جنهن ۾ مذهب فرقا، عام فقهن جي جهڳڙن جي جاءِ ناهي، هو چوي ٿو:

شيعا سني ٽيوڻ سوڪا، صوفي ڪونہ سڏاويگا.

چو تہ صوفي مت هڪ اعليٰ منزل آهي جتي مڙئي محبوب نظر اچي ٿو ۽ انهيءَ نقطي تي دنيا جا ڪثرتي ڏک ڪا بہ اهميت نٿا رکن.

مڙوئي محبوب آ، مشتاقن مقصود،
سدا حق موجود، همہ کي هڪ جاڻ تون.

هڪ ٻيو بيت ڏسو:

همہ کي هڪ جاڻ تون، همہ هڪ آهي.
لاسين چڏ لاهي، خام خوديءَ جا خطرا.

وحدت الوجود جي فڪر جو هڪ ٻيو نقطو آهي ”ارادي جي آزادي“ اسپينوزا (1632ـ 1677) چيو هو تہ انسان پاڻ کي آزاد تصور ڪرڻ ۾ غلطيءَ تي آهي. (13)

چوتہ وحدت الوجود ۾ هر چيز خدا آهي تہ پوءِ نيڪي ۽ بديءَ جي باري ۾ ڪئين سوال اٿي سگهن ٿا. ۽ نيڪي بديءَ جي لاءِ بنيادي شيءِ ارادي جي آزادي آهي. جيڪا هن فڪر ۾ ناهي، انهيءَ فڪري طور جبريت ڏانهن بيدل اشارو ڪندي چوي ٿو:

پاڻ تو پيدا ڪيو، ڪين مان چيئي احسان ڪر،
گهرج هئي توکي گهٽي، ڪين مان چيئي انسان ڪر،
شڪم مادر ۾ رهيس، ٿي ڏهہ مهينا قيد ۾،

تو اتي پاليو مون کي، ڪين مان چيئي مهمان ڪر،
خوش خوراڪون ڏيئي مون کي، جلدي تو اچي جوان ڪيو
موجود موجان تو ڏنيون، ڪين مان چيئي گهمسان ڪر،
جان ۽ جامو ڏئي، موجود موجان تو ڪيو
راند رس ۾ تو ڇڏي، ڪين مان چيئي نقصان ڪر،
بيدل برهه بي انت آ۽، عام ٿا ائين چون،
هر جا رمز تنهنجي آهي، ڪين مان چيئيءَ اعلان ڪر.

وحدت الوجود جو نظريو مذهب ۽ اخلاقيات جي لاءِ انهيءَ وقت بي اثر ثابت ٿئي ٿو، جڏهن اهو انسان روح کي، انساني ذات کي خدا جو ئي هڪ جزو قرار ڏئي ٿو، پر پوءِ بہ جتي بہ شين جي شروعات بابت فڪر ملن ٿا، اتي اسان کي وحدت الوجود جو بہ ڏس ملي ٿو. اها ڪشمڪش ڪٿي ذهن ۽ جسم جي بنجي وڃي ٿي، ڪڏهن عقل ۽ عشق جي، ڪڏهن ماديت ۽ روحانيت جي، انهيءَ اسرار کي ڪير ڄاڻي تہ اصل ۾ ڇا آهي؟ بيدل چوي ٿو:

آءُ آهيان اسرار، عالم ليکي آدم!
عرشُون اچي اتهين، عشق ڪيس اظهار،
ڪين هلي ٿي قرب ۾، دين ڪفر جي ڪار،
ٻانهپ ٻولي ناهه ڪا، نور آهيان نروار،
بيدل بندو ناهه تون، آڻ اهو اعتبار.

نتيجو

مجموعي طور بيدل جي شاعريءَ ۾ فڪري طور صوفي مت جا نڪتا نمايان آهن، اهو صوفي مت جنهن ۾ سنڌ جي سر زمين جو فڪر نمايان آهي، بيدل بہ شاهه ڪريم، شاهه لطيف، سچل سرمست جي فڪري پوئيواري ڪندي پاڻ سڃاڻڻ جي ڳالهه ڪئي آهي، عشق جي ڳالهه ڪئي آهي، روحاني رمزن جي اپٽار ڪئي آهي، سندس شاعريءَ ۾ ڪٿي بہ دنيا کان بيزاري، دنيا تياڳڻ يا رنج و غم جي ڳالهه ناهي، پر بيدل زنده دل آهي، هو حياتيءَ جي اهميت کي محسوس ڪري ٿو ۽ مقصديت جي ڳالهه ڪري ٿو.

مصري شاهه (1828 _ 1906ع)

مصري شاهہ پنهنجي زندگيءَ جا 15– 16 سال سفر ۾ جهر جنگ جهاڳي ٿو ٿر، اجمير، جهونا ڳڙهہ، جوڌپور، جئپور، ڪڇ، هنگلاج، گرنار جا پٽ، سنياسين، سامين، آديسين ۽ جوڳين سان گڏ جهاڳي ٿو چاليهن سالن جي عمر ۾ موٽي اچي ٿو دنيا کي چڱيءَ طرح ڏسڻ ۽ پرکڻ کان پوءِ چوي ٿو:

عيش دنيا جا مڙئي مان وارا ملوڪ،
سک هڪئي ساعت جو ۽ ساريءَ عمر جو سور ٿيو!

مصري شاهہ هيءَ ڳالهہ ڪرڻ ٿو چاهي تہ حصول ۾ ايتري لذت ناهي، جيترو محروميءَ ۾ ڏک آهي، ڇوتہ محرومي زندگيءَ ۾ آهي، تڏهن ئي ضرورت پيدا ٿيندي آهي، تڏهن ئي خواهش پيدا ٿيندي آهي. پر هڪ خواهش پوري ٿيڻ کان پوءِ وري ٻي خواهش ڪر موڙي اٿندي آهي، ڇوتہ حصول دائمي ناهي، جيون جي وهڪري ۾ سڀ ڪجهہ گذري ويڻو آهي. ڪٿي بہ روڪ ناهي، هر شيءِ اچڻي ويڻي آهي. جنهن ڪري ماڻهو مسلسل ضرورتن پٺيان، خواهشن پٺيان پڄندو ٿو رهي، ڏک سندس پيڇو نٿو ڇڏي، انهيءَ ڪري گوتم ٻڌ چيو هو: ”سروم دکم دکم“
مصري شاهہ چوي ٿو:

نڪا مند مرڻ جي، نڪو جيئڻ جال،
هئڻ حياتي هن جي، موتيءَ ماڪ مثال،
ره گذر رنج راحتون، منصب توڙي مال،
فنا سڀ في الحال، رهندو نالو رب جو.

يا هي شعر ڏسو:

نڪا مند مرڻ جي، نڪو جيئڻ جام،
ويندو مثل واءُ جي، هيءَ طلسم ترت تمام،
آهي حياتي حرام، ري يادگيريءَ يار جي.

مصريءَ جي فڪر ۾ هيءَ دنيا هڪ طلسم وانگر آهي، جنهن کي بقا ناهي سڀ ڪجهہ فنا ٿي ويندو. بقا صرف خدا آهي ۽ خدا تائين پهچڻ جو رستو عشق آهي، انهيءَ لاءِ پاڻ سڃاڻڻ جي ضرورت آهي، خودي ڇڏي هيڻائين جو رستو ونجي، مصري شاهہ وٽ عشق جو روايتي تصور ناهي، هو ازلي حقيقت ۽ دنيا جي جوهر کي عشق قرار ڏئي ٿو.

دين ۽ ايمان تقويٰ، زلف جي پيا پيچ ۾،
دام ۾ داڻي مثل تڪرار ڪارو تر ڏنم،
عمر ساريءَ جي عبادت، تر هڪڙي تاراج ڪئي،
ويو ڪٽي هندو هٽي، ڪعبي اندر ڪافر ڏنم.

مصري شاهه حسن، سچ ۽ عشق جي صداقت کي تسليم ڪندي، مذهب جي درجي بندي رد ڪري ٿو، هو نه لا دين آهي نه جنوني مذهب، پرست، بلڪ چوي ٿو:

ڪفر ۽ اسلام کي هٿ هٿ ٻڌي تسليم ڪر،
تڪيو تڪبر ترڪ ڪر تسبيح استغفار جو.

نتيجو

مصري شاهه جي فڪر ۾ هندستان جي فڪري تحريڪن جو پڙاڏو موجود آهي، جنهن ۾ دنيا کي تڪليفن ڏکن ۽ فريب سان تشبيهه ڏيڻ سان گڏوگڏ هر شيءِ جي فنا ٿيڻ جو زبردست تصور موجود آهي. مصري شاهه کي دنيا هڪ ڇِنيل ڏکيل ڪنوار وانگر لڳي ٿي، جنهن لاءِ چوي ٿو:

ان مڪار رن ملعي ۽ مڪر سان منهن ڇٽيو،
آهي، جنهن ڪان بچڻ لاءِ واحد واٽ اها آهي،
نه خودي ختم ڪجي، لاطمع ٿجي.(14)

ساڳئي وقت مصري شاهه جي شاعريءَ ۾ سنڌ جي تصوف جو تسلسل به ملي ٿو جنهن ۾ وحدت الوجود جا نڪتا، پاڻ سڃاڻڻ، عشق جو لازوال تصور ۽ سيڪيولر خيال موجود آهن.

ٻيو دؤر

خليفو گل محمد هالائي (1857_ 1811ع)

سنڌ جو پهريون صاحب ديوان شاعر جنهن ايراني غزلن جي روايت ۽ قديم سنڌي شاعريءَ جي روايتن جو حسين امتزاج قائم رکيو خليفو گل محمد هالائي آهي.

هن پنهنجي شاعريءَ ۾ سنڌ جي رهڻي ڪهڻي، معاشي، سماجي حالتن، سنڌ جي نظارن ۽ سنڌ جي اخلاقي قدرن کي نمايان طور ظاهر ڪيو. خاص طور سان سنڌ ۾ پيدا ٿيندڙ شين پوک، ڏنڌن ۽ وهنوار جو ذڪر چڱيءَ طرح ڪيو اٿس.

جيتوڻيڪ غزل جو خاص مضمون حسن عشق آهي، پر خليفي گل فڪري نڪتن کي پنهنجي غزل ۾ جڳهه ڏني، عام طور سان ٻين شاعرن وانگر خليفي گل محمد بہ علامتي طور فڪري پرچار ڪئي.(15)

جهڙوڪ سنڌ ۾ پوکن جي اصطلاحن ”ڪرڙا“ ۽ ”روت“ کي آڻي فنا ۽ بقا جو فلسفو هن طرح سمجهايو اٿس.

مئا جي محبت ۾ ماريا نہ موت،
وتن جال جيئرا فنا ڪيا نہ فوت،
لڏئو جاءِ مان وهن جاءِ ٻيءَ
هڻن جيئن ٿا هاري ڪرڙا ۽ روت.

خليفو گل هن دنيا کي فنا قرار ڏئي ٿو ۽ چوي ٿو تہ اصل بقا صرف ذات مطلق کي آهي. موت بابت خيال اٿس تہ خدا تعاليٰ جا سچا طالب موت هٿان مرڻا نہ آهن هو فقط هڪ جاءِ تان لڏي ٻي جاءِ تي وڃن ٿا، جيئن هاري ڪرڙا ۽ روت هڪ هنڌان ڪڍي ٻئي هنڌ هڻندا آهن تہ وڌيڪ ڀلا ۽ سنا ٿي پوندا آهن. تيئن سچا طالب بہ هن فاني دنيا مان لڏي بقا جي جهان ڏي وڃن ٿا تہ وڌيڪ سرسبز ۽ شاداب رهن ٿا.(16)

اهڙيءَ طرح سندس عشق بابت خيال آهي.
نير رنگ واڏو ڪري منجهہ جڳهہ جهپ،
عشق وارو وڏ وڏي منجهس لوس لپ.

خليفي صاحب عشق کي خوبصورت علامتي انداز سان پيش ڪيو آهي.

هونئن بہ سنڌي شاعري خاص طور سان ڪلاسيڪي شاعري اڻ سڌي اظهار سان پري پئي آهي.(17)

خليفي گل سنڌي سماج جي ڏنڌن وهنوار مان علامتون ڪڍي پنهنجي فڪر کي سمجهايو آهي، اهڙيءَ طرح جيئن نيروتي نير جي کن ۾ روڙهو هٽي پوءِ ان کي لٽ سان جهڳندا آهن تہ نير جو رنگ تيز ٿيندو آهي. ان مان خليفو صاحب سبق ٿو سيکاري تہ سچي محبت وارن تي جيئن جيئن تڪليفون ڏک، مصيبتون ايندڙيون آهن، تيئن تيئن سندن دلي محبت تيز ٿيندي آهي.

خليفي صاحب جي شاعريءَ ۾ فطرت جو اپياس چڱيءَ طرح ٿيل آهي ۽ فطرت مان علامتون ڪڍي پنهنجي شعر ۾ فڪر اپاريو اٿس، قدرت جي ڪاروبار ۽ سماجي وهنوار کي غور سان جاچڻ کان پوءِ ان مان روحاني سبق حاصل ڪيا اٿس. جهڙوڪ:

درد منجهہ دِل دوست تيئن درست ٿئي،
جيئن ڦڙو موتي ٿئي منجهہ پيٽ سپ.

بهاري بوند جهٽڻ ڪري سپ ۾ موتي پيدا ٿئي ٿو، اهو هڪڙو فطري ڪاروبار آهي، انهيءَ ڪاروبار جي جاچ مان خليفي صاحب ثابت ڪري ڏيکاريو آهي تہ سچو عشق بہ جيئن دِل ۾ سانڍبو تہ نهايت قيمتي صورت اختيار ڪندو.(18)

خليفي صاحب جي شاعريءَ ۾ سماجي عام وهنوار بابت جهڙوڪ متي مائٽيءَ بابت هڪ نئون فڪر جڙيل آهي، هو مٽن مائٽن کي پٽونءَ سان تشبيهہ ڏئي ٿو ۽ انهيءَ جڳهہ تي محبوب کي دائمي، لطف، سرور ۽ خوشيءَ جو رشتو قرار ڏئي ٿو. هي شعر ڏسو.

پيالو مئي سندو ڏي پر ڪري محبوب متوالا،
تہ مستيءَ ۾ محبت جي ڪڍون هن هوش کي هالا،
پٽون آهن ايذائڻ ۾ دنيا جا مڙئي مائٽ،
توڙي سڳا پائر چاچا توڙي ڪي سوٽ، سالا،
اٿئي اي دل ڏٽيءَ جي دوستي ۽ شوق جي محبت،
دنيا جي عيش عشرت کي پيري هٽون ڪٽي پالا،
اندر ۾ عشق جنهن جي جاءِ پنهنجي وهي جوڙي،

خليفو صاحب دنيا داريءَ کان بهتر عشق کي ٿو سمجهي ۽ سندس عشق ۾ دنيا جي طلب ناهي، بلڪ خدا جي طلب آهي، ان جي ذات سان لنئون لڳائڻ ۾ ئي مردانگي آهي. وٽس مڙس ماڻهوءَ جو تصور بہ اهو آهي تہ جيڪو خدا جو طالب آهي، اهوئي مرد آهي، ڏسو هي شعر:

طالب الدنيا ٿيو ڪدڙو خراب،
طالب المولیٰ مذڪر مڙس مرد،
آه جامع غوث ذات صفات کي،
جو مجرد ذات ڏي سو مرد فرد.

نتيجو

خليفو گل پنهنجي شاعريءَ ۾ مجموعي طور روايتي صوفي مت ۽ هندي فڪر کان متاثر شڪار رهيو آهي، جنهن ۾ دنيا کان لاتعلقي دنيا کي ڏک، تڪليف جي جاءِ سمجهڻ موجود آهي. مجموعي طور سان سنڌ جي ڪلاسيڪي شاعريءَ ۾ دنيا متعلق هڪ رويو جڙيل آهي. جنهن ۾ دنيا جي طلب ۽ دنيا سان دل لڳائڻ هلڪڙائپ ۽ ناسمجهي آهي، اها ڪم عقلي آهي جو ماڻهو دنيا جو رومانس، دنيا جي چمڪ دمڪ ۾ وڃائجي وڃي ۽ اصل حقيقت پروڙي نہ سگهي. اصل ۾ سنڌ ۾ وجودي فڪر جو جيڪو اثر نمايان رهيو آهي، تنهن ۾ ماڻهوءَ جو متبادل دنيا ۽ سندس دنياوي وهنوار ناهي. تنهن ڪري اصل حقيقت جو کوج لڳائڻ ضروري آهي، پر ساڳئي وقت زندگيءَ جي اهميت بي پناهہ آهي، تنهن ڪري صوفين هميشہ ”پاڻ سڃاڻڻ“ تي زور ڏنو آهي.

پر خليفي گل وٽ فڪر جي ايتري گهرائي ناهي، جنهن ڪري سندس شاعريءَ جو مجموعي تاثر منفي جڙي ٿو. تنهن هوندي بہ وٽس عشق جي وڏي اهميت آهي. سندس مابعد الطبعاتي فڪر ۾ ذات مطلق جو تصور موجود آهي، جنهن سان لنئون لڳائڻ ۾ ئي ماڻهو جي نجات آهي.

مير عبدالحسين خان سانگي (1851ع _ 1924)

سانگي جنهن دؤر ۾ جائو ۽ نندڍو ٿي وڏو ٿيو اهو سنڌ تي انگريزن جو اوائلي قبضي ۽ تسلط وارو دؤر هو جنهن نئون سياسي، سماجي ۽ ادبي

ماحول پيدا ڪيو ادب ۾ فڪري طور انهيءَ وقت جي سياسي سماجي حالتن جي عڪاسي ٿيڻ لڳي، انگريزن جي اچڻ سان ملڪ جو سماجي ماحول بدلجڻ لڳو. اڳين ريتن، رسمن رواجن جي بجاءِ نوان قاعدا ۽ قانون قائم ٿيا. سانگي بہ انهيءَ ماحول جو اثر ورتو ۽ پنهنجي شاعريءَ ۾ مابعد الطبعات جهڙن ڳوڙهن مسئلن بجاءِ وطن پرستي ۽ قوميت جي ڳالهہ ڪئي.

هيءَ سا زمين آهي، جتي شهرِ يارِ سنڌ،
بهر شڪار ايندا هئا، چا ڪروفر ڪري،
آهن نشان هي زصناديدگانِ سنڌ،
اشراف جي ڏسن تہ وڃن چشم تر ڪري.

هن فارسي غزل واري صنف ۾ سنڌي ماحول، سنڌي محاورن ۽ سنڌيءَ ٻوليءَ جو دلپذير اسلوب بيان ڪيو. هن جي شاعريءَ ۾ فضائن، مينهن جي وسڪاري، ساوڻ جي نظارن، مارن جي ماڳن ۽ سانگين جو ذڪر سنڌ جي فطري ماحول مطابق آهي.

واهہ مهراڻ جي ڪيتي خوش نما،
سر گهاري جو آهي راحت فزا،
وسيو وڏ ڦڙو آهي ابر بهار،
سڄي سبز ٿي دامن ڪوهسار.

يا

ڪيا سنڌ ۾ آهن ساوڻ سهڪار،
سڄو ملڪ آهي ٿيو ميگهہ ۽ ملهار.

سانگي محض ذهني مشق خاطر شعر ڪونہ چيو آهي، بلڪ سندس شاعري سندس ذات جي داخلي ڪشمش، معروضي بدلجندڙ حالتن مطابق فڪر جي گهرائي رکي ٿي. ڪيس وطن جي ويراني، ڏارين جي يلغار ۽ پنهنجي خاندان جي زوال جو شدت سان احساس هو. ان وقت جي حالتن کي سختيءَ سان محسوس ڪندي چوي ٿو.

چو غريب الوطن نہ ٿئي سانگي،
ٿو ڏسي پيو وطن ۾ آهي فساد.
ڪا نہ ڪا جاءِ ملي ان کي بجز قيد فرنگ،
ٿئي زماني ۾ اسان جي، جي سڪندر پيدا.

سنڌ جي فڪر جو بنيادي نڪتو ”عشق“ سانگيءَ جي شاعريءَ ۾ ان وقت ظاهر ٿئي ٿو. جڏهن عملي طور پاڻ عشق جي عمل کان گذري ٿو. سندس سڪ ۽ سوز جو سلسلو وڌي جڏهن محبت جي منزل تي پهچي ٿو ته چوي ٿو.

هر معرڪي ۾ نام و نشان تنهن ڪيو منهنجو.
سانگي سو اسان تي آهي، احسان محبت.

عشق جي منزل تي محبوب کانسواءِ ڪجهہ بہ نظر نہ ايندو آهي. ان وقت سڄي ڪائنات جو بنياد عشق هوندو آهي. سانگي بہ ڪلاسيڪل شاعرن جي فڪر جي پوئيواري ڪندي چوي ٿو.

ذات آهي اهائي صفات، سا صفات آهي اها ئي ذات
بت پرستي بنهي ۾ هڪڙي آهہ لات آهي يا منات آهي،
آهي اول و آخر، حضرت عشق کي ثبات آهي.

سانگي طبعيت ۾ صوفي مزاج ماڻهو هو. پر هو سماج، ماڻهو ۽ فطرت جي رشتي کي سمجهي چڪو هو. هن ڏک جي ڪيفيت کي محسوس ڪيو هو. اهو ڏک جيڪو انسان حد کان زياده برداشت ڪري بہ جيئي ٿو. انهيءَ برداشت جي قوت کي محسوس ڪندي چوي ٿو.

سچ آهي سنگ سخت کان انسان سنگ دل،
جن ريءَ نہ دم سريو ٿي سو سانگي سريو سريو.

دنيا ۽ انسان ۾ ڏک جي رشتي کي محسوس ڪندي چوي ٿو تہ:

آهي دنيا ۾ جي رهڻ واجب،
سور تن جا آهن سهڻ واجب.

نتيجو

مجموعي طور ڏٺو وڃي تہ سانگي جو ڪلام ڄڻ خودنوشتہ سوانح آهي، جنهن ۾ ذاتي جذبن ۽ امنگن کان سواءِ زندگيءَ جي ڪيترن ننڍين وڏن واقعن ڏانهن اشارا ۽ اهڃاڻ سمايل آهن. سانگيءَ جي شاعري رسمي ۽ روايتي ناهي بلڪ تجرباتي ۽ ذاتي آهي. جنهن ۾ ايرندڙ جديد دؤر جي

حالتن ۾ روايتن ۽ سماجي، معاشي نظام مطابق قدرن جي پيچ ڊاهہ جو سڏو سنئون پس منظر موجود آهي. پر ساڳئي وقت سانگي جي شاعريءَ ۾ سنڌ جي فڪر جو تسلسل آهي. جنهن ۾ زندگيءَ سان پيار، عشق و محبت جا جذبا ۽ روحاني تجربن مان گذري هيئنيائين ونڻ، انڪساري عاجزي ۽ صوفياڻو مزاج شامل آهي، ساڳيءَ طرح سانگيءَ ۾ مذهبي جنون ناهي، هو طبقاتي اوچ نيچ کي بہ ناپسند ڪري ٿو. ۽ هاريءَ جي همت کي داد ڏئي ٿو.

هر جا ٿو ڏسان بهتر و ڪمتر جو حساب آه،
دنيا تہ سڄي مون کي تراڙو نظر آيو.
خاص لئي سواري آهي عامن لئي قيامت،
گاڏي سڄي وهن بہ تہ واڙو نظر آيو.

نثر

انگريزن جي اچڻ کان اڳ سنڌي نثر جا مختلف نمونا ملن ٿا، جن ۾ ابوالحسن سنڌيءَ جو ڪتاب مقدم الصلوات الف اشباع واري نموني تي لکيل آهي، ان کان علاوه ميرن جي دور ۾ آخوند عزيزالله جو قرآن شريف جو سنڌيءَ ۾ ترجمو ۽ مخدوم محمد هاشم ٺٽويءَ جي سنڌيءَ ۾ ڪجهه ڪتابن جو ذڪر ملي ٿو. ان کان علاوه ڏند ڪٿائن جي صورت ۾ ڪهاڻيون ماڻهن کي برزبان ياد هيون جيڪي اڪثر ڏاڏيون، نانيون، مائر ۽ ماسيون ٻارن کي سمهارڻ کان اڳ برزبان ٻڌائينديون هيون، ان کان علاوه اوطاقن ۾ اوتارن ۾ به قصا ۽ ڪٿائون (جن ۾ جنن، ڀوتن، پرين، راجائن ۽ سورمن جون ڪهاڻيون شامل هونديون هيون) وڏا بزرگ ٻڌائيندا هئا، انهن جو اثر زندگيءَ پر ماڻهن تي رهندو هو.

پر انگريزن جي اچڻ کان پوءِ هڪ ته صورتخطي ٺهي، ٻيو سنڌي زبان جي ڄاڻندڙن نئين تعليم پرائي، جديد دؤر جي سماجي، معاشي، سياسي ۽ انفرادي مسئلن کان ماڻهو واقف ٿيڻ لڳا. خاص طور سان انگريزي ادب جي معرفت هتان جا ماڻهو ادب جي نين صنفن کان آگاهه ٿيڻ لڳا. (19)

سنڌي نثر جو فڪري پس منظر

خاص طور سان پهرين مهاڀاري لڙائيءَ کان پوءِ جنهن ۾ عوام ۾ نوان امنگ ۽ ولولا اڀريا ماڻهن ۾ سياسي شعور پيدا ٿيڻ لڳو. جمهوريت، اصلاح پسندي، سماجي انقلاب، تعليم جا نوان لاڙا، سائنسي ڍنگ سان سوچڻ جهڙا اصطلاح متعارف ٿيڻ لڳا، انگريزن جو ادب ترجمو ٿيو، جنهن سان پڙهندڙن ۽ لکندڙن کي هڪ نئون اتساهه مليو. انگريزن جي دؤر جي نثر کي اسان ٻن دؤرن ۾ ورهائي ان جو فڪري جائزو وٺنداسين.

پهريون دؤر

هن دؤر ۾ انگريزي ۽ هندي قصن، ڪهاڻين، ناولن ۽ ڊرامن جا ترجما ٿيڻ لڳا، جيڪي سنڌي اديبن نہ صرف ترجما ڪيا، بلڪ انهن کي سنڌي ماحول موجب سڌاري سنواري پيش ڪيو. هن دؤر ۾ طبعزاد ڪهاڻيون، ناول ۽ ڊراما لکيا ويا. هن دؤر جي ليکڪن ۾ مرزا قليچ بيگ جو نالو نمايان آهي، جنهن جي نثر جو فڪر جانچڻ لاءِ اسان سندس شخصيت ۽ تخليقن جو جائزو وٺنداسين.

مرزا قليچ بيگ (1853ـ 1929ع)

سنڌي ادب ۾ نثر جي شروعات ترجمن سان ٿي ۽ اڳتي هلي طبعزاد نثر بہ تخليق ٿيڻ لڳو. انهيءَ ۾ سڀ کان نمايان ڪردار ادا ڪرڻ واري شخصيت مرزا قليچ بيگ جي هئي، جنهن تقريباً ٽي سؤ ڪتاب لکيا، جن ۾ 62 ڪتاب هن انگريزيءَ مان سنڌيءَ ۾ ترجمو ڪيا، جن ۾ تاريخ، مذهب، ناول ۽ ڪهاڻين وغيره جي موضوعن تي ڪتاب شامل هئا. 42 ڪتاب هن سنڌي نثر ۾ مذهب، فلسفي ۽ اخلاق تي لکيا. هن تقريباً ڏهہ ناٽڪ لکيا، ٻارنهن ناول لکيا، ان کان علاوه علمي، تعليمي ڪتاب ۽ شاهہ لطيف جي سوانح لکيائين. (20)

هر ادب ۾ ليکڪ جي ذاتي طبيعت جا لاڙا سندس مزاج ۽ نظرين جو عڪس ضرور موجود هوندو آهي، مرزا صاحب جي نثر ۾ فڪري لاڙن کي جانچڻ لاءِ سندس شخصيت کي ڏسنداسين.

ڪتاب ”ديوان قليچ“ ۾ اجمل بيگ مرزا ڪتاب جو مقدمو لکندي چوي ٿو: مرزا صاحب جي زندگيءَ جي طرز ۽ بود و باش انتهائي سادي ۽ بي تڪلف هئي، طبيعت ۾ انڪساريءَ سان گڏ خلوص ۽ صداقت، نيڪيءَ سان گڏ شرافت ۽ ظرافت موجود هئي، پاڻ پراڻي تهذيب ۽ اخلاق جو صحيح نمونو هو. عاجزي ۽ انڪساري بہ منجهس بدرجہ اُتم موجود هئي، پاڻ هڪ حقيقت شناس انسان هو، غرور ۽ تڪبر کان پري ڀڄندڙ هو طبيعت ۾

صبر قناعت بي طمعي ۽ توڪل جون خاصيتون، قدرت جي طرف کان وديعت ٿيل هيس. (21)

مرزا صاحب بنيادي طرح پنهنجي ذات ۽ رويي ۾ صوفي هو هو پنهنجي سوانح حيات ۾ هڪ هنڌ چوي ٿو ته:

”تصوف وارو مذهب صلح ڪُل جو سڀ کان بهتر آهي جو نج اسلام آهي ۽ جنهن ۾ سڀ اصلوڪا مذهب اچي وڃن ٿا. جنهن موجب سڀ انسان فرق کان سواءِ هر مذهب ۽ پائر ٿي سگهن ٿا.“ (22)

اهڙن خيالن جو اظهار سندس ڪيل شاعريءَ ۾ واضع طور موجود آهي، مرزا صاحب جا لکيل طبع زاد ناول هڪ ”دلارام“ ٻيو ”زينت“ هئا. (زينت جو خيال گجراتيءَ مان ورتل هو) اهي ناول جيڪي سماجي وهنوار تي ٻڌل هئا، جن ۾ نيڪيءَ بديءَ جا اطوار ۽ اخلاقي نڪتا شامل هئا.

مرزا صاحب جو دلارام ناول لاءِ چوڻ هو ته هن ناول ۾ اڳوٽي زماني جي قصن وانگر جن ڀوت يا پري ديو يا جادوءَ جو نالو به ڪونهي، هن ۾ اهڙا واقعا ڏنل آهن، جي ٿيڻ جهڙا آهن ۽ جي سڀ ڪنهن انسان جي سر تي اچي سگهن ٿا. (23)

هنن ناولن ۾ بنيادي طرح سيرت ۽ تقدير جو فلسفو موجود آهي، اهڙي ئي قسم جو فلسفو شيڪسپيئر جي رومانوي ناٽڪ (Merchant of Venice) ۾ موجود آهي. جنهن کي مرزا صاحب ”حسنا دلدار“ (1897ع) جي نالي سان ترجمو ڪيو. هن ناول ۾ سيرت نگاريءَ جو فڪر هن طرح سمايل آهي ته سچي عاشق جي دل ۾ جي لالچ نه آهي ته هو سوني ۽ روپي صندوق ڇڏي شيهي جي صندوق پسند ڪري ٿو. جنهن جي ئي اجوري ۾ کيس دل گهري محبوبا ٿي ملي. (24)

مرزا صاحب ترجمي وقت هميشه ناولن ۾ سنڌي ماحول ۽ سنڌ جي فڪر جون ضروري ڳالهيون شامل ڪندو هو جهڙوڪ: هن ناول مان مرزا صاحب يهودي ۽ عيسائي نفاق وارو اصلوڪو مطلب ڪڍي، هندو مسلم ميلاپ جو ترقي پسند مطلب وڌو آهي. اهڙيءَ طرح شيڪسپيئر جا ناول (Kinglear) ”شاه ايليا“ ۽ ”فيروز دل افروز“ 1905ع ۾ ترجمو ڪيا، جن ۾ پڻ تقدير، سيرت نگاريءَ جو فلسفو موجود آهي. جهڙوڪ: شاه ايليا ۾ هڪ ڪردار بادشاه روبيل کي چوي ٿو:

”توکي صبر ڪري سڀ سور سهڻ گهرجن اسين هن جهان ۾ روئيندي پيدا ٿيا آهيون سا توکي خبر آهي اجان پهرين هن دنيا جي هوا لڳي ٿي تہ اسين روئون ۽ رڙون ٿا.“ (25)

مجموعي طور مرزا قليچ بيگ جي نثر ۾ اصلاح پسندي سيرت نگاري، اخلاق ۽ تقدير جو فڪر موجود آهي، ساڳئي وقت مرزا صاحب جي شخصيت همہ گير آهي، پاڻ جديد ۽ قديم جي سرحد تي بيهي ادب جي ٻنهي رجحانن جو ميلاپ اسان اڳيان آندائين، جيتوڻيڪ مرزا صاحب انگريزي ادب سنڌ ۾ متعارف ڪرايو، جيڪو جديد سماجي مسئلن ۽ اصلاح پسنديءَ تي مبني هو، پر تنهن هوندي بہ سندس طبع زاد لکڻين ۽ مجموعي رويي مان اسان کي صوفيت جا لاڙا ملن ٿا.

پيرومل مهرچند آڏواڻي (1875ـ1950ع)

پيرومل مهرچند آڏواڻي سنڌي ٻوليءَ جو مشهور معروف عالم، اديب ۽ تاريخدان هو. جنهن جي ڳڻپ جديد سنڌي نثر جي معمارن ۾ ڪئي وڃي ٿي. هن ڪهاڻي، ناٽڪ، شعر، مضمون، تنقيد ۽ سنڌيءَ ۾ تاريخ ۽ کوجنا جي کيتر ۾ جوڳو ڪم سرانجام ڏنو. مضمون نويسيءَ ۾ ڌرمي، اخلاقي، سماجي سڌارن کان علاوه فلسفياڻا ۽ روحاني نقطن وارا مضمون لکيا. هن جي مضمونن جا بہ مجموعا: گلزار نثر، 1929ع، بهار نثر، 1932ع ۾ ڇپيا، جن ۾ ڌرمي، اخلاقي، تعليمي، قدرتي نظارن، سير و سياحت، قديم سنڌ بابت مضمون شامل هئا.

منگهارام ملڪاڻي مضمون تي ويچار ڪندي چيو آهي تہ مضمون موضوعي شخصي (Subjective) شاخ آهي، جنهن ۾ لکندڙ پنهنجا ويچار چٽي ٿو پر ناول ۽ ناٽڪ ادب جون غيرشخصي يا معروضي (Objective) ۽ خارجي شاخون آهن، جنهن ۾ لکندڙ افسانوي آکاڻيون ۽ هستيون ٿو چٽي. (26)

اهڙيءَ طرح پيرومل جي سنڌواسين سان محبت، سنڌي ٻوليءَ سان دلچسپي ۽ سندس صوفياڻي طبيعت سندس مضمون ۾ ظاهر آهي. پيرومل

جا لکيل ناول جھڙوڪ: ”آنند سندريڪا“، ”موھني ٻائي“، ”پريم جو ماتم“، ”وريل ۽ نعت“ مان بہ اھڙوئي فڪر اپري ٿو.

هنن ناولن ۾ پيرومل سماجي برائين کي ظاهر ڪيو آهي ۽ انهن کي درست ڪرڻ لاءِ تجويزون ۽ اُپاءُ پيش ڪيا آهن. هن انهن ناولن ۾ ڪن آدرشي ڪردارن ۽ مثالي شخصيتن کي اُڀاري بنيادي سماجڪ قدرن جي حمايت ڪئي آهي. خاص طور سان هن آنند سندريڪا ناول ۾ هڪ غمناڪ قصي کي کنيو آهي، جنهن لاءِ پيرومل جو خود چوڻ هو تہ ”هن قصي کي پيش ڪرڻ جو مطلب آهي تہ من اهي ڏک ڀريون ڳالهيون اسان جي ڀائرن ۾ ڪا رحم جي رتي پيدا ڪن“. (27)

ناول ”موهني ٻائي“ ۾ هن شادي، ڏيتي ليتي، زالن جي تعليم، هندو مسلمانن جي وچ ۾ ڀائپي پيدا ڪرڻ جي ڳالهہ تي زور ڏنو آهي. اهڙي طرح سندس ناٽڪ ”دروپگت“ (1919ع) ۽ ”گوپيچند“ ڏرمي موضوعن وارا هئا، جن ۾ فڪري طور انسان کي بي وس ۽ ڪمزور جيو ثابت ڪيو ويو آهي، جنهن جي اڳيان قدرت سگهاري ۽ غالب پوڻ واري آهي. پر انهيءَ صورتحال ۾ سچ هڪ سگهاري ۽ امر قوت آهي، جنهن جي آخر ۾ فتح ٿئي ٿي. ڏٺو وڃي تہ پيرومل جي نثر ۾ ڌرمي اثر خاص طور سان هندو مت جو اثر نمايان آهي، جنهن ۾ انسان تقدير جي هٿن ۾ کيڏي ٿو. ساڳئي وقت جبريت پسنديءَ جو فلسفو بہ موجود آهي، جنهن ۾ انسان بيوس ۽ ڪمزور آهي. پيرومل جي تصنيفن ۾ سماج سڌارڪ جو فڪر ۽ هندو مسلمانن ۾ ڀائپي پيدا ڪرڻ جون ڪوششون بہ موجود آهن، جيڪي پيرومل جي صوفياڻي طبيعت کي ظاهر ڪن ٿيون.

ڊاڪٽر هوتچند مولچند گربخشاڻي (1884ع ـ 1974ع)

ڊاڪٽر گربخشاڻي صاحب کي سنڌي ادب ۽ زبان سان گهڻو چاهہ هو. سندس تصنيفون ٿوريون آهن. پر موضوع جي لحاظ کان ادب ۾ خاص جڳهہ رکن ٿيون. پاڻ ”انگريزي شاعريءَ ۾ تصوف“ جي موضوع تي مقالو لکي پي. ايڇ. ڊيءَ جي ڊگري حاصل ڪيائين، جنهن ۾ تصوف بابت تمام گهڻي معلومات ملي ٿي.

سندس لکڻين ۾ ”شاهہ جو رسالو“ ٽي جلد، ”مقدمہ لطيفي“، ”روح رهاڻ“، ”نورجهان“ ”لنواريءَ جا لال“ نمايان حيثيت رکن ٿا.

ڊاڪٽر گربخشاڻي صاحب جي تصنيفن ۾ فڪري طور سنڌي ثقافت جا خاص نڪتا شامل آهن، جن ۾ اهنسا، رواداري، خدمت خلق ۽ صوفي مت جا نڪتا شامل آهن. بنيادي طرح هن دؤر ۾ ليڪڪ صوفي مت کي هندن ۽ مسلمانن کي متحد ڪرڻ جو ذريعو سمجهندا هئا، اهوئي سبب آهي جو ڊاڪٽر صاحب سنڌ جي صوفي بزرگن تي تحقيقي ڪم ڪري انهن جي فڪر کي نمايان ڪيو.

شاهہ لطيف جي رسالي تي لکيل مقدمو (جيڪو ”مقدمہ لطيفي“ نالي اڳ ڇپيو) ان ۾ ويدانيت ۽ تصوف کي هڪ ئي رستي جا ويندڙ فلسفا قرار ڏنو آهي، هن جو چوڻ هو تہ:

”انهيءَ فلسفي هر زمان و مڪان ۾ پاڻ کي نون نون نالن ۽ ويسن ۾ ظاهر ڪيو آهي.“ اڳتي هلي چوي ٿو تہ ”قديم يهودين ۾ (ايسنيسي) فرقو يونان ۾ فيٿا غورث ۽ عيسائي مذهب ۾ ”ناسٽڪ“ هندستان ۾ ويدانيت ۽ مسلمانن ۾ تصوف دراصل هڪ ئي فڪر جي تند تنوارين ٿا.“ (28)

ڊاڪٽر گربخشاڻي دنيا جي مختلف مذهبن جي وحدت ڏيکاري هنن جو معنوي پهلو اپارڻ چاهيو ٿي، جنهن ۾ انسانيت، رواداري، حق ۽ سچ جي ڳولا موجود آهي. فڪر جي اها صفت سنڌ سرزمين جو روح آهي، تنهن ڪري اسان چئي سگهون ٿا تہ ڊاڪٽرصاحب سنڌ جي تاريخي فڪر جي تسلسل جي هڪ اهم ڪڙي هو.

ٻيو دؤر

نندي کنڊ ۾ انگريزن جي معاشي ۽ سياسي تسلط آهستي آهستي جاگيرداريءَ، خود ڪفيل ڳوٺن ۽ دستڪاريءَ جي صنعتن کي تباهه ڪري ڇڏيو انهيءَ جڳهه تي نوآبادياتي يا سامراجي غلاميءَ جي معيشيت جنم ورتو.

دستڪاريءَ جي صنعت جي تباهي، زراعت جي تباهي ۽ ملڪ مان مالي ڦرمار، محصولن جي زيادتي، ٻاهرين سرمائيدار ڪمپنين ۽ واپاري ادارن جي غيرمعمولي نفعي ڪمائڻ جي هوس، سامراج جي بين الاقوامي فوجي خرچن ملڪ کي مفلسيءَ ڏانهن ڌڪي ڇڏيو. جنهن ڪان پوءِ هارين، دستڪارن ۽ وچولي طبقي جي ماڻهن تي ڏاڍو برو اثر پيو. ان ڪان علاوه هندستان ۾ هڪ نئون طبقو پيدا ٿي چڪو هو. جيڪو صنعتي پورهيت جو هو. جن وٽ محنت جي طاقت ڪان علاوه ڪا ٻي ملڪيت نه هئي.

اهڙيءَ صورتحال ۾ نندي کنڊ ۾ ٻه نظريا واضع موجود هئا. هڪ ته انگريز سامراج سنئون سڌو سماج ۾ پنهنجو نظريو ڦهلائي انهيءَ جي اڳواڻي ڪري رهيو هو.

ٻيو نظريو سامراج مخالف هو جنهن جا پوئلڳ ظاهر ظهور انگريزن جي مخالفت نه ڪندي ٻه سماجي نظام جي اندر رهندي، نندي کنڊ جي سماج کي پستيءَ مان ڪڍڻ جا دعويدار هئا. انهن کي اصلاحي نظريي جا پوئلڳ چئي سگهجي ٿو. ٻئي طرف روس جي انقلاب سڄي ايشيا جي مظلوم قومن ۾ هڪ آزاديءَ جي لهر پيدا ڪري ڇڏي هئي. ايران، ترڪي، چين ۾ سامراجي اقتدار خلاف قومي جدوجهد جاري ٿي چڪي هئي ۽ اسان وٽ هندو مسلم احيا پرستيءَ جي اتحاد سان شروع ٿي چڪي هئي، پر اها تحريڪ جٽادار نه هئي، هن ۾ جلد ئي فرقي پرستي پيدا ٿي ۽ هندو مسلمان جماعتون الڳ الڳ سامهون اچڻ لڳيون.

ٻئي طرف صنعتي پورهيتن جو طبقو هو. جيڪو متحده ٿي يونينون ناهي رهيو هو. هڙتالن وغيره ذريعي پنهنجي حقن جي جدوجهد ڪري رهيو هو. انهن کي وچولي طبقي جا دانشور طبقاتي شعور، تاريخي ماديت، تنظيم انقلاب جا مسئلا سمجهائڻ لڳا هئا.

1930ع کان پوءِ سوشلزم جو نظريو وچولي طبقي جي دانشورن ۾ عام طور ڦهلجي چڪو هو. هندستان ۾ ڪميونسٽ پارٽيءَ کان علاوه ڪانگريس سوشلسٽ پارٽي بہ قائم ٿي. نوجوان ڀارت سڀا، يوٿ ليگ وغيره تنظيمون سڀ سوشلزم جون حامي ٿي ويون. سنڌ ۾ بہ ساڳئي صورتحال رهي.

مولانا عبيدالله سنڌي سوويت يونين جي انقلابن کان متاثر هو. هن آڪٽوبر 1922ع ۾ سوويت يونين جو دؤرو بہ ڪيو. پنهنجي جدوجهد جو پروگرام سوويت يونين ۾ قومي تعمير جي تجربي جي بنياد تي تيار ڪيو. ان کان علاوه سنڌ ۾ خلافت جي تحريڪ سنڌين جي قومي سڃاڻپ کي فروغ ڏنو. هن تحريڪ ۾ شيخ عبدالمجيد سنڌي، الله بخش سومرو، جي ايم سيد، حيدربخش جتوئي وغيره شامل هئا.

هنن حالتن سنڌي ادب تي گهرا اثر ڇڏيا. بلڪ ائين چئجي تہ سنڌ جي قومي شعور ۾ ادب نمايان اثر ڇڏيا. ساڳئي وقت 1935ع ۾ انجمن ترقي پسند مصنفين بہ قائم ٿي چڪي هئي. جنهن جو مقصد ادب ۾ ترقي پسند تحريڪ کي فروغ ڏيڻ ۽ سڀني غير جمهوري ۽ وطن دشمن تصورن جي مخالفت ڪرڻ هو. (29)

ان کان اڳ 1914ع ”سنڌ ساهتيہ سوسائٽيءَ“ جو قيام عمل ۾ اچي چڪو هو. جنهن جو بنياد رکندڙ ڄيٺ مل پرسرام ۽ لال چند امر ڏنومل هئا. ڄيٺ مل پرسرام سوشلزم جو حامي هو ۽ پاڻ پنهنجي تصنيفن ۾ آزادي، سماجي اصلاحن جي زبردست حمايت ڪندو هو ۽ لال چند امر ڏنو مل سنڌ جي ادبي سرگرمين ۾ نمايان حصو ورتو. سندس چوڻ هو تہ، ”ترقي پسند مصنف جو صرف هڪ ئي مقصد آهي، هو پنهنجي وطن جي ماڻهن کي جاڳائي ۽ انهن کي سوچڻ تي مجبور ڪري تہ سماج ۽ غير منصفاڻي معاشي تعلق تبديل ٿيڻ گهرجن.“ (30)

انهيءَ دؤر ۾ سنڌي نثر روايتي ديومالائي داستانن ۽ لوڪ مواد مان نڪري نئين سياسي، سماجي قومي ۽ فلسفياڻين حقيقتن جي عڪاسي ڪرڻ لڳو. سنڌي ادب ۾ جمهوري قومي ۽ هيٺين طبقي جو ممتاز نمائندو حيدربخش جتوئي (1900ع - 1970ع) هو. جنهن پنهنجي شاگرديءَ جي دؤر ۾ ”درياهہ بادشاهہ“ نظم لکي شهرت ماڻي هئي.

حيدربخش جتوئي عام هاريءَ جي محنت ۽ سندس آزاديءَ جي حق جي ڳالھ ڪندو هو. طنزيہ ۽ علامتي شڪل ۾ استحصالين جي هڏ حراميءَ جو مذاق اڏائيندو هو. برطانوي غلامي ۽ استحصال جي خلاف جدوجهد ڪرڻ جي اپيل ڪندو هو. (31)

تنهن ڪان پوءِ هن دؤر جي نثر ۾ نمائنده حيثيت امر لعل هنڱوراڻي ۽ شيخ اياز ڪي آهي.

امر لال هنڱوراڻي (1907ع)

امرلال هنڱوراڻي پنهنجي دؤر جو بيباڪ ۽ جديد ليکڪ هو. جنهن سنڌي ڪهاڻين کي نئون موڙ ڏنو سندس مشهور ڪهاڻي ”ادو عبدالرحمان“ جيڪا 1930ع ڌاري لکي هئائين. جديد سنڌي ڪهاڻيءَ جو بنياد سمجهي ويندي آهي. هيءَ ڪهاڻي هڪ ڪردار جي چوڌاري ڦري ٿي. جيڪو بظاهر تہ هڪ ابوجهہ, مست ڪردار آهي, پر سندس من روشن آهي. هو مطلبي ڪوڪلي دنيا جي وهنوار سان ٽڪر کائي ٿو. هو پنهنجي پاڻ سان ڳالهائيندي سچ ۽ ڪوڙ جو فيصلو ڪري ٿو. اهو ڪردار ڪو انوکو ڪردار ناهي, سنڌي سماج جي تاريخ ۾ اهڙا ئي ڪردار جيڪي بظاهر ابوجهہ, سادڙا ۽ مست هوندا آهن. پر هو پنهنجي دنيا ۾ ڏاها, درويشي ۽ فڪر ۽ فلسفي وارا خيال رکندا آهن. جهڙوڪ: وتايو فقير يا گهٽائي اسان جا صوفي, درويش جيڪي مستيءَ ۽ بي خوديءَ ۾ هوند ا آهن. انهن کي ڏسندي هڪ غلط روايت پڻ پيدا ٿي آهي جو اسان جي سنڌي سماج ۾ اڄ تائين چرين ۽ ابوجهہ ماڻهن کي درويش, پهتل ۽ الله لوڪ چيو ويندو آهي. اسان جي سماج ۾ صوفياڻي فڪر, ويدن جي فڪر ٻڌمت, سنياسين, جوڳين, تياڳين جي فڪر جي اثر هيٺ ڪيترائي صوفي, درويش, قلندر ۽ مست قسم جا ڪردار ملندا جيڪي پنهنجي خوديءَ کي ۽ انا کي ماري ۽ دنيا جي هوس لالچ کان پري رهي فڪر ۽ الاهي عشق جي زندگي گذاريندا رهيا.

دراصل امر لال هنڱوراڻي جي ڪهاڻي ”ادو عبدالرحمان“ اهڙي ئي فڪري پس منظر ۾ لکيل آهي.

سندس ٻي ڪهاڻي ”هيءَ بہ رانجهوءَ سندي رمز“ آهي، جيڪا فڪر جي لحاظ کان تمام سگهاري ڪهاڻي آهي، عام طور پوڙها ماڻهو رواجي ۽ تنگ دل هوندا آهن، هو جديد دؤر جي ضرورت کي سمجهي نہ سگهندا آهن، پر هن ڪهاڻيءَ جو ڪردار هڪ ڏاڏي جو ڪردار آهي، جيڪو فطرت جي تبديليءَ کي سمجهي ٿو. انساني فطرت هڪ جهڙي ٿئي ٿي ڪانہ، ائين نہ هجي تہ زندگيءَ جو پرواهہ بيهي وڃي ۽ انساني من جي اڇل بہ پن پن آهي، ڏاڏي کي جڏهن پوٽي جي پريم جي پيچ جي خبر پوي ٿي تہ پريشان ٿئي ٿو پر رات جو قدرت جي سنگيت ۽ ميناج تي ايترو موهجي ٿو جو پريم کي بہ قدرت جو سنگيت جو حصو سمجهي ٿو ۽ هيءَ بہ رانجهوءَ سندي رمز چئي هو ٻن دلين جي پيار کي قبوليت جي مهر ٿو لڳائي.“ (32)

امرلال هنگوراڻيءَ جي هڪ ڪهاڻي ”رام ۽ رحيم“ هڪ اعليٰ انساني جذبي جي سوچ جي ڪهاڻي آهي، جيڪا هندو مسلمانن جي روايتي نفرت جي خلاف فڪر رکي ٿي، اهڙيءَ طرح سندس ڪهاڻي ”ڏس ڏيوم تہ ڪٿان ليندي“ انساني من اندر لڪل ان فطرت کي ظاهر ڪري ٿي، جنهن ۾ ماڻهو شڪ ۽ غير واري صورتحال ۾ رهي ٿو.

مجموعي طور امرلال هنگوراڻي جديد سنڌي ڪهاڻيءَ ۾ حقيقت جا رنگ ڀريا، فطرت، سماج ۽ انساني جذبن کي وائکو ڪيو ۽ فڪري طور سندس روبو صوفي مت سان جڙي ٿو. يعني اسان چئي سگهون ٿا تہ سنڌي فڪر جي سلسلي جي هڪ ڪڙي آهي.

شيخ اياز (1997 – 1923ع)

شيخ اياز کي سنڌ جي فڪري سلسلي سان لاڳاپڻ کان سواءِ نٿو رهي سگهجي. جنهن وقت مسلمانن ۽ هندن ۾ تفرقي پرستي ۽ نفرت کي اڀاريو پئي ويو، ان وقت هن ”سفيد وحشي“ ڪهاڻي لکي عوام جي حقيقي دشمنن جي عڪاسي ڪئي. هن قومي ۽ سماجي جبر خلاف آواز اٿاريو. ڪهاڻي ”سفيد وحشي“ انگريزن خلاف نفرت جو اظهار آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار صديق چوي ٿو: ”هي انگريز! هي گورا صاحب هي وڏا آفيسر سڀ سفيد وحشي! سفيد وحشي! اسان جي زندگي، غيرت، محبت جا خوني! سفيد وحشي!“ (33)

سندس ٻي ڪهاڻي ”شرابي“ هڪ مختلف نوعيت جي ڪهاڻي آهي. جنهن ۾ زندگي ۽ موت انسان ۽ دنيا بابت سوال اٿاريل آهن. هن ڪهاڻيءَ جو ڪردار هڪ اڻ تڻ جو شڪار آهي، هو زندگيءَ جو جواز چاهي ٿو. ماڻهوءَ جو جوهر تلاش ڪري ٿو. ڪردار سوچيندي چوي ٿو ته:

”آدمي ڇو ڄائو؟ صرف انهيءَ لاءِ ته مصيبت، مرض، موت جو شڪار ٿئي؟ آدمي ته ڇڏ پر هيءَ ڪائنات وجود ۾ ڇو آئي؟ هي گل صرف انهيءَ لاءِ پيدا ٿيا ته شاخ تي ڄمي، ڦٽي ڦاٽي مرجهائي وڃن؟ هي ڏينهن رات، هيءَ وڄ، مينهن، هي چنڊ تارا، هي سڀ ڇو مانداڻ هي سڀ ڪنهن لاءِ؟“ (34)

اهڙي سوچ ويچار ڪندي ڪردار مايوسيءَ جو شڪار ٿي وڃي ٿو ۽ شراب پيئي ٿو هن ڪهاڻيءَ ۾ مابعد الطبعياتي سوال ذهن کي وڪوڙي وڃن ٿا ۽ ذهن پنهنجي مانداڻ کان ٻاهر نڪري لامحدود وسعتن جي باري ۾ سوچڻ لڳي ٿو. ساڳئي وقت جديد وجوديت جي فڪر جا اثر به هن ڪهاڻيءَ ۾ ملن ٿا. خود شيخ اياز جو چوڻ هو ته:

”ليڪڪ جي دل جي دنيا سندس ٻاهرين دنيا کان زياده وسيع آهي، سندس ڪائنات کي انت ناهي، سندس جذبات تي روڪ ٽوڪ نه آهي، سندس تجربن تي جهل پل نه آهي، منهنجي جذبن جي رواني منهنجي احساسن جي پيٽ، منهنجي ڳوڙهن ڳانيڙ ڪل منهنجو زندگيءَ جي رڳ رڳ ۾ دؤڙو، منهنجو انسان جي اڇيت خيالن جو ڇيد، منهنجو ڪائنات جو تصور ڪٿي مون کي پنهنجي ترقي پسند همعصرن کان گهڻو اڳي ڪڍي وڃي ٿو.“ (35)

شيخ اياز جا اهي لفظ بلڪل صحيح آهن. سنڌ ۾ انهيءَ وقت ادب جو فڪري پس منظر سماجي، اصلاحي قومي ۽ مارڪسي هو. جنهن جي بنياد تي ترقي پسند ادب لکجي رهيو هو. پر شيخ اياز ان سان گڏ انساني داخلي ڪائنات ۾ به ليئا پائي ڏسي ٿو. جنهن جو بنياد نه صرف ان وقت جي وجودي تحريڪ آهي (جيڪا سارتر جي فلسفي جي بنياد تي رکي ويئي هئي) بلڪ سنڌ جي اندر صوفياڻي فڪر ۾ به اهڙي ئي اڻ تڻ موجود آهي.

شيخ اياز جا فڪري طور وڏيڪ پهلو ۽ انهن تي بحث اسان اڳتي ترقي پسنديءَ واري لاڙي ۽ جديديت جي اپٽار مهل ڪنداسين.

باب پهرئين جو تت ۽ نتيجو/ حاصلات

1۔ انسان جي فڪر جي ارتقا سندس داخلي وارداتن کان شروع ٿي، جڏهن شروعات ۾ انسان اڪيلو بي يارومددگار، فطرت اڳيان بي وس هو ۽ ڌرتي هن لاءِ جنگ جي ميدان جي مثل هئي، ان وقت موت، خوف، دهشت، تجسس ۽ فطرتي حالتن ڪي ڏسي ماڻهن وٽ روح ۽ ديوتائن جا تصور ٿيا ۽ مذهب جي هڪ سادي شڪل پيدا ٿي.

2۔ اهڙين داخلي وارداتن مان گذرندي هڪ گروهه سنڌوءَ ڪناري آباد ٿيو. سنڌ ڌرتي هنن لاءِ سازگار هئي، زندگيءَ جو تحفظ ۽ گذران جا موقعا وڏيڪ هئا، تنهن ڪري هي گروهه هتي آباد ٿيو. هنن ماڻهن ڪي امن ۽ سلامتي وارو ماحول مليو. جنهن ڪري هنن جو زندگيءَ ڏانهن مثبت رويو پيدا ٿيو. اهڙيءَ طرح قديم سنڌي سماج وجود ۾ آيو. هن سماج ۾ مدري نظام هو. سندن خيالن ۽ تخليقن جو سرچشمو هڪ زمين ۽ ٻيو عورت هئي، تنهن ڪري ڌرتيءَ ۽ عورت ڪي هن سماج ۾ وڏي اهميت حاصل هئي، ڪين ديوي ڪري پوڄيو ويندو هو.

هن سماج جي قديم آثارن مان جيڪي ثبوت مليا آهن، انهن مان ظاهر آهي تہ هن سماج ۾ عورت ۽ مرد جي پيار کي وڏي اهميت هئي، سماج جي انهيءَ جوڙجڪ ۾ جيڪو فڪر جڙيو اهو سماجي زندگيءَ متعلق هو. ڇوتہ تخليق جي حوالي سان عورت ۽ ڌرتيءَ کي وڏي اهميت هئي، انهيءَ تحقيقي حوالي سان جبلي پيار کي پڻ خاص اهميت حاصل هئي. ڌرتيءَ سان محبت ۽ عورت سان پيار هتان جي سماج جو اهم پهلو هو ان ڪري انساني رشتن ۽ ناتن ۾ خلوص هو، قياس ۽ ڪهل هئي. ماڻهو فطرت جي ويجهو هئا. فطري تبديلين مطابق جيئڻ جو ڍنگ هو. سنڌي ماڻهن جي بنيادي نفسيات انهيءَ سماج مان نهي، جنهن جون جهلڪيون اڄ بہ سنڌي ماڻهن جي نفسيات ۽ فڪر ۾ موجود آهن. جهڙوڪ: سنڌي ماڻهن ۾ امن پسندي، ڌرتي ۽ پيار بابت جذباتي رويو، زندگيءَ بابت مثبت قدر، درگزر ۽ رواداري وغيره.

3۔ ان کان پوءِ سنڌ ۾ ڊارين جو اچڻ شروع ٿيو. آرين جي اچڻ بابت جيتوڻيڪ ڪن محققن جو رايو آهي تہ آريا نہ آيا هئا، بلڪ سماجي ارتقا جي نتيجي ۾ هڪ طبقو پيدا ٿيو هو. جنهن صدين جي روايتن کي ٻاهران بدلائي ڇڏيو.

(اهو بحث اسان فائينل نتيجي ۾ ڪنداسين). ان ڪري چئي سگهجي ٿو تہ اها ڳالھہ پڪي آهي تہ اتان سنڌي سماج ۾ تبديليءَ جو دور شروع ٿيو هو.

4۔ آرين بابت اها تحقيق ٿي آهي تہ وٽن سماجي طور پدري نظام هو. هو جانور پاليندا هئا، خانہ بدوش ۽ شڪاري زندگي گذاريندا هئا. سندن ڏند ڪٿائن ۾ ديوتا خونخوار ۽ جنگجو بہ هئا، پوءِ بہ هن ڌرتيءَ رهندي، هو هتان جي سماج ۾ ضم ٿيڻ لڳا. هنن مان گهڻن زرعي معيشت ۽ امن پسندي ۽ تخليق جي ذريعن کي پنهنجايو پر ساڳئي وقت قرمار، قتل و غارت سان سماج کي ڌوڏي ڇڏيو هو. جنهن ڪري طبقاتي سماج پيدا ٿيڻ لڳو هو ۽ وڏو نقصان سنڌي سماج کي اهو ٿيو تہ هنن جي ڪري مدري نظام ختم ٿي پدري نظام جنم ورتو.

5۔ تنهن کان پوءِ مسلسل ڌارين جون يلغارون ٿينديون رهيون، هر دفعي ڌاريا سنڌ ۾ اچي قرمار ۽ قتل و غارت ڪندا رهيا. سنڌي ماڻهو ڇو تہ جنگجو نہ هئا، نہ وري وٽن هٿيار هئا، نہ هنن وٽ ڌارين علائقن جي ڪاھہ ڪرڻ جو تجربو هو، جنهن ڪري ڌارين جي حملي ۾ مسلسل خوف، دهشت ۽ موت جو شڪار ٿيندا رهيا.

انهن ڳالهين مان اهو اندازو لڳائي سگهجي ٿو تہ سنڌي ماڻهو هڪ دفعو وري وجودي وارداتن جا شڪار ٿيا. وجودي وارداتن جو اثر سنڌي ماڻهن تي مثبت ۽ منفي ٻنهي صورتن ۾ ٿيندو رهيو. جنهن ڪري احساس ڪمتري ۽ ڌارين جو رعب مٿن ويهندو ويو ۽ مسلسل ڌارين جي قرمار ۽ ڌاڍ ڌهڪاءُ ماڻهن جي وحدت ۽ يڪجهتيءَ کي ٽوڙي ڇڏيو. ماڻهو ٽولا ٽولا ٿي ڳوٺن ۾ رهڻ لڳا. مطلب تہ هر سهولت کان وانجهيل لڪل ۽ شهر کان ڪٽيل علائقن ۾ ماڻهو رهڻ پسند ڪرڻ لڳا. ۽ انهيءَ ويڳاڻپ جي ڪري قومي شعور جي وهڪري ۾ جڙي نہ سگهيا. ساڳئي وقت ڌاريا سنڌ ۾ حملي آور ٿيڻ کان پوءِ آباد بہ ٿيا. جن جون رسمون ۽ رواج بہ سنڌ ۾ رائج ٿيا. جنهن ڪري انهن جي چڱين ڳالهين سان گڏ برايون بہ سنڌ ۾ پيدا ٿيون. مثال طور قبيلائي نظام ۽ ان سان لاڳاپيل جهيڙا جهٽا، ذات پات يعني ننڍ وڏائيءَ جو تصور ۽ ان سبب نفرتون حق بخشائڻ، ڪاروڪاريءَ جي رسم وغيره عورت جي غلامي، گهٽ حيثيت ۽ سماج ۾ گهٽ رتبو. فڪري طور ماڻهن تي جيڪي منفي اثر ٿيا، انهن ۾ دنيا تياڳڻ، خانہ بدوش ٿي رهڻ، جوڳي بنجي رڻ جهاڳڻ وغيره شامل آهن.

جاگيردارن ۽ برهمڻن جو ظلم و ستم بہ ساڳئي وقت عوام تي ٿيندو رهيو. مطلب تہ سنڌي ماڻهو مليل جليل ڪيفيتن جو شڪار ٿي رهيا.

6ـ سپ ڪان وڌيڪ مٿن فڪري اثر اسلام ڇڏيو. سنڌ تي عربن جي قبضي ڪان پوءِ ثقفتي طور وڏي تبديلي آئي، ماڻهن تي مذهبي اثر ڪان سواءِ بہ عربي ثقافت ۽ رسم رواج جو اثر پيو ۽ ماڻهن جي رهڻي ڪهڻي اسلام ڪان اڳ ۽ پوءِ وارن عربن جي ثقافت مطابق ٿيڻ لڳي.

بلڪ ائين چئجي تہ عربي ثقافت جي مثبت توڙي منفي پهلوئن جو اثر تمام گهڻو وڌڻ لڳو. ڇوتہ ڌارين ماڻهن جو اڳ ۾ سنڌين تي رعب ويٺل هوندو هو. انهيءَ ڪري هنن نئين آيل مذهب، ثقافت ۽ سنڌ ۾ آباد ٿيل عربن جي وڏي عزت ڪئي. جيتوڻيڪ اهي عرب سنڌ ۾ ضم ٿي، سنڌي ٿي ويا، پر اوچي ذات وارا سيد بنجي سنڌين مٿان پنهنجي برتري رکي ويٺا.

7ـ اسلام جي نشو نما ڪان پوءِ ننڍو ڪنڊ سماجي طور، فڪري طور ۽ ثقافتي طور ٻن حصن ۾ ورهائجي ويو ۽ بہ واضع طبقا هندن ۽ مسلمانن جا وجود ۾ اچڻ ڪان پوءِ هندو مسلم دشمني ۽ نفرتون شروع ٿيون.

8ـ ساڳئي وقت سنڌ ۾ فڪري طور تصوف هن سرزمين تي پهتو. سنڌي ماڻهن جلدي هن کي قبول ڪري ورتو. ڇوتہ تصوف جو روح سنڌي ماڻهن جي فڪري تسلسل ۾ اڳ ۾ ئي شامل هو. مطلب تہ ائين چئجي تہ سنڌي ماڻهن اسلام ۾ بہ پنهنجو فڪر شامل ڪري ڇڏيو ۽ ائين ان کي وڌيڪ قبول ڪيو. اهوئي سبب آهي جو سڄي دنيا جي تصوف ڪان سنڌ ۾ تصوف جي شڪل مختلف آهي. اڳتي هلي انهيءَ جي واضع شڪل سنڌ جي ڪلاسيڪل شاعرن، صوفي بزرگن ۾ ملي ٿي، جن پنهنجي فڪر کي ادب ذريعي ڦهلايو.

هنن بزرگن جي شاعريءَ ۾ تمام گهڻو فڪر موجود آهي. جنهن ۾ قديم سنڌي سماج جي فڪر جون جهلڪيون ملن ٿيون ۽ ساڳئي وقت ويدانيت، ٻڌمت، جوڳين ۽ سامين جو فڪر بہ موجود آهي.

9ـ قاضي قادن سنڌيءَ جو باقاعده باضابطا شاعر آهي، جنهن وٽ وحدت ۽ ڪثرت جو فڪر موجود آهي. هو پنهنجي شاعريءَ ۾ جوڳين کي مرشد ڪامل جي جڳهہ ڏئي ٿو. شاهہ ڪريم وٽ عشق جو لازوال تصور موجود

آهي. هو دنيا تياڳڻ بجاءِ انسانيت پرستيءَ جي ڳالهه ڪري ٿو. جنهن ۾ هيٺاهين آهي، رواداري، عاجزي آهي، هو پنهنجي ذات کي سڃاڻڻ جي ڳالهه ڪري ٿو.

شاهه ڪريم شاديءَ جي مخالفت ڪري دراصل عام رواجي زندگيءَ ۾ ڪنهن مقصد ۾ رڪاوٽ وجهندڙ عمل کي ننديو ٿو. هو زندگيءَ کي وڏي اهميت ڏئي ٿو پر شادي هڪ سماجي ذميداري آهي ۽ شاهه ڪريم جو خيال هو ته ڪنهن اعليٰ مقصد لاءِ اربيل ماڻهو انهيءَ سماجي ذميداريءَ ۾ نه پوي ته چڱو آهي. جيتوڻيڪ عملي طور هو پاڻ به پرڻيل هو ۽ دنيا وارو ماڻهو هو.

ان رويي جي نفسياتي ڇنڊڇاڻ ڪرڻ سان اها ڳالهه چئي سگهجي ٿي ته سنڌي سماج ۾ عورت جي وڏي اهيمت رهي آهي. پيار محبت جي معاملي ۾ سنڌي ماڻهو جذباتي آهي، نياڻين جا ميڙ، نياڻي ست قرآن جهڙا قول اڃان به موجود آهن. اهي عورت جي اهميت جا اهڃاڻ مادري نظام جي باقيات آهن. انهي پدري سماج جي اچڻ سان سماجي طور تضاد پيدا ٿيا، هڪ ٻئي خلاف جنگ، نفرت ڪان پوءِ جڏهن عورت ڪمزور ٿي ويئي ته ان ڪان پوءِ ڪجهه عورتن ڪن حالتن ۾ پنهنجو پاڻ وڃائڻ لاءِ يا پنهنجي ڪمزوريءَ کي پنهنجي طاقت بنائڻ لاءِ پنهنجي وهنوار ۾ چالاڪي، حرفت، مڪر ۽ پنهنجي حسن ۽ جمال سان عقل جي انڌن مردن کي قابو ڪرڻ شروع ڪيو. انهيءَ تاريخي پس منظر ۾ عورت بابت مختلف روايتون قائم ٿيون ۽ عورت کي دنيا/ مايا سان تشبيهه ڏني ويئي. خاص طور سان دنيا تياڳڻ وارو، ساڌو ۽ منفي قدر رکڻ وارا ماڻهو عورت کي مڪر ۽ فريب جي علامت سمجهڻ لڳا. هنن جي خيال ۾ ته عورت مڪر ۽ فريب سان ماڻهوءَ کي ڦاسايو ڇڏي ۽ هو انهيءَ ڪاڪ محل ۾ گم ٿي رهجي وڃي ٿو. ڪيس هٿ ڪجهه به نٿو اچي.

قديم سنڌي سماج ۾ چارواڪ فلسفي ۾ عورتن بابت مثبت تصور رهيو آهي، ڇوته هنن جي خيال ۾ تخليق جا سرچشما به آهن، عورت ۽ ڌرتي، هنن جو آخرت يا روحاني طور ڪو عقيدو نه هو. زندگيءَ ۽ دنيا کي سڀ ڪجهه

سمجهندا هئا. تنهن ڪري جيئڻ جو تصور هنن وٽ جمالياتي پيار محبت وارو هو. انهيءَ ڪري سماج ۾ عورت جي وڏي اهميت هئي، ڏنو وڃي ته شاهه ڪريم بنيادي طور ڏاهو ماڻهو هو ۽ هڪ ڏاهي ماڻهوءَ لاءِ سماجي طور رسمن ۽ رواجن ۾ قيد ٿي رهڻ ڏکيو هو. وٽس تصوف وارو فڪر نمايان هو. جنهن ڪري عشق الاهي جو قائل هو. تنهن ڪري شاديءَ جي مخالفت ڪندو هو.

10_ سنڌ ۾ صوفي مت فڪر ڪان وڌيڪ عمل ۽ رويي طور وڌيڪ رهيو آهي، مابعدالطبعاتي طور ماڻهو وحدت الوجود جا قائل رهيا آهن. تنهن ڪري خواجه محمد زمان رحه وحدت الشهود جي پوئلڳ هئڻ جي باوجود پنهنجي فڪر ۾ جنوني نه هو.

11_ سنڌ جي سچي تاريخ جي فڪري تسلسل جو عروج اسان کي شاهه لطيف وٽ ملي ٿو.

شاهه سنڌ جي سمورين مثبت ۽ منفي روايتن کي شاعريءَ ۾ ظاهر ڪيو آهي، هن جي شاعريءَ ۾ به ويدن، جين مت، ٻڌمت ۽ تصوف جا فڪري اثر نمايان ملن ٿا. ساڳئي وقت هن فطرت جي تبديلي، جماليات کان وٺي انسان جي جذبن جي عڪاسي ڪئي. سندس شاعريءَ ۾ وجودي فڪر نمايان آهي. جنهن ۾ انساني مقصديت ۽ پاڻ سڃاڻڻ کي وڏي اهميت حاصل آهي. قديم سماج ۾ جهڙي طرح پيار، امن، ڌرتي ۽ عورت کي اهميت هئي، بلڪل اهڙيءَ طرح شاهه لطيف پنهنجي شاعريءَ ۾ انهيءَ فڪري تسلسل کي نمايان ڪيو آهي. هو وطن پرستيءَ جي ڳالهه ڪري ٿو ته نينهن جي ڳالهه به ڪري ٿو. ساڳيءَ طرح انا، غرور ۽ تڪبر کي ننڌي ٿو. مطلب ته سنڌي سماج جي فڪري تسلسل ۾ ڌارين نظرين جي اثر سان گڏوگڏ سنڌي ماڻهن جي ٺهندڙ نفسيات سميت سيني شين کي شاهه لطيف پنهنجي شاعريءَ ۾ ظاهر ڪيو آهي.

تنهن کان پوءِ سچل سرمست پنهنجي رويي ۾ اجان به اڳتي نڪري ”اناالحق“ جو نعرو هڻي ٿو. سچل جي شاعريءَ ۾ پاڻ سڃاڻڻ کان سواءِ پاڻ مڃائڻ وارو عنصر به موجود آهي ته انڪساريءَ جهڙا عنصر به

موجود آهن. سچل جو فڪر وجودي فڪر آهي ۽ سندس انداز جلالي آهي، پر سندس فڪري جوهر سنڌ جي فڪر جو تسلسل ئي آهي.

12ـ انگريزن جي اچڻ کان پوءِ سنڌ ۾ جديد تعليم، سائنس، صنعت ۽ ٻاهريان علم ۽ فلسفا پهتا، هي دؤر سرمائيداريءَ جو ترقي پسند دؤر هو. تنهن ڪري سنڌ ۾ ان جا گهرا اثر پيا. انگريزن سنڌي زبان ۽ ثقافت کي هٿي ڏني، رسم الخط ٺهرائي، جنهن ڪري ڪيترائي ڪتاب ڇپجڻ لڳا. انگريزن پنهنجو ادب متعارف ڪرائڻ لاءِ ترجما ڪرايا. نتيجو اهو نڪتو جو سنڌي ادب ۾ مختلف صنفون متعارف ٿيون. نثر ۾ مضمون، ڊرامو، افسانو، سوانح حيات ۽ ٻيون ڪيتريون صنفون لکيون ويون. ساڳئي وقت اهڙيون خدمتون سرانجام ڏيڻ ۾ مرزا قليچ بيگ جو نالو سرفهرست آهي.

شروعات ۾ اسان جي ڪلاسيڪل ادب جو تسلسل جاري رهيو، جنهن ۾ بيدل ۽ مصري شاهه قابل ذڪر آهن، جن جي شاعريءَ ۾ ساڳيو تصوف وارو فڪر موجود آهي.

13ـ پهرين جنگ عظيم، عظيم آڪٽوبر انقلاب، جديد تعليم جو رائج ٿيڻ، سائنسي ۽ صنعتي ترقي اهڙا واقعا آهن. جن جو سنڌي سماج، سياست ۽ ادب تي گهرو اثر پيو، جديد سنڌي ادب جو دؤر شروع ٿيو. جنهن ۾ سماجي اصلاح پسنديءَ جو فڪر، نون قدرن جي جديد تصور مطابق استوار ٿيندڙ رشتا ۽ انهن متعلق پيدا ٿيندڙ مسئلا ادب ۾ زيربحث آيا.

14ـ هن دؤر ۾ سامراج ۽ نو آباديات خلاف سنڌي ماڻهن ۾ وطن پرستيءَ ۽ قوم پرستيءَ جهڙا جذبا پيدا ٿيا. جنهن جو والهانا اظهار ادب ۾ ملي ٿو.

15ـ سوويت يونين جي انقلاب کان پوءِ عالمي طور ڪارل مارڪس جي فلسفي کي وڏي اهميت ملي، طبقاتي سوچ پيدا ٿي، هاري، پورهيتن، غريب طبقي جي حالتن ۽ انهن جي تبديليءَ بابت فڪر جا سنڌي ادب تي اثر ٿيڻ لڳا.

16ـ ساڳئي وقت سنڌي ادب ۾ سنڌي سماج جي فڪري پس منظر ۾ ٺهندڙ سنڌي ڪردار بحث هيٺ آيا. ”ادو عبدالرحمان“ اهڙي ئي فڪري پس منظر جي ڪهاڻي آهي.

17_ مجموعي طور سنڌي سماج جو پنهنجو فڪر مثبت ۽ سگهارو آهي، پر هزارين سالن جي تاريخ، ڌارين جي حملن ۽ ڦرمار ۾ سنڌي سماج تي مختلف اثر ٿيندا رهيا آهن.

حوالا

1. مبارک علی ڈاکٹر، کیا نائو مل غدار تھا، آگہی، پبلیکیشنز، حیدرآباد، ص8
2. مگسي عبدالله پروفيسر، سنڌ جي تاريخ جو جديد مطالعو سنڌيڪا اڪيڊمي، 1994ع، ص 205
3. نعيم احمد، تاريخ فلسفہ جديد، علمي ڪتاب خانہ لاهور، 1983ع، ص 16
4. معاشرے کی سائنس، ص91
5. مگسي عبدالله پروفيسر، سنڌ جي تاريخ جو جديد مطالعو ص 199
6. ايضاً، ص 200
7. اعجازالحق قدوسي، تاريخ سنڌ، ص 148
8. ايضاً، ص 141
9. ايضاً، ص 209
10. جي ايم سيد، سنڌوءَ جي ساڃاهہ، جلد پهريون، ص 92
11. اعجاز الحق قدوسي، تاريخ سنڌ، ص 210
12. ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، سنڌي ادب جي تاريخ، ص 175
13. قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص353
14. مرتب مقبول احمد پٽي، ڪليات مصري شاهہ، مصري شاهہ ميموريل ڪوآپريٽو ڪائونسل نصرپور، جولاءِ 1961ع، ص 23
15. ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، سنڌي ادب جي تاريخ، ص 208
16. قاضي عبدالغفور هالائي مرتب، گل محمد هالائي، ديوان گل، آر ايڇ احمد اينڊ برادرس حيدرآباد 1956ع، ص 9.
17. عباسي تنوير، شاهہ لطيف جي شاعري، نيو فيلڊس 1989ع، ص 141.
18. مرتب قاضي عبدالغفور هالائي، گل محمد هالائي، ديوان گل، ص 7.
19. ميمڻ عبدالمجيد سنڌي، سنڌي ادب جي تاريخ، ص 256.
20. قليچ بيگ مرزا، سائو پن يا ڪارو پنو، سنڌي ادبي بورڊ، ڇاپو ٻيو 1988ع، ص 241_240.

21_ قليچ بيگ مرزا، ديوان قليچ، سنڌي ادبي بورڊ، ڇاپو پهريون 1989ع، ص 10.
22_ قليچ بيگ مرزا، سائو پن يا ڪارو پنو ص 95.
23_ منگهارام ملڪاڻي، سنڌي نثر جي تاريخ، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، ٽيون ايڊيشن، 1993، ص 2.
24_ منگها رام ملڪاڻي، سنڌي نثر جي تاريخ، ص 115.
25_ وليم شيڪسپيئر، ترجمو مرزا قليچ بيگ، شاهه ايليا، سنڌي ادبي بورڊ، ٽيون ايڊيشن، 1977ع، ص 159.
26_ منگها رام ملڪاڻي، سنڌي نثر جي تاريخ، ص 183.
27_ هيرو ٺڪر، پيرو ملڪ مهر چند، ساهتيه اڪيڊمي نئين دهلي، 1990ع، ص50.
28_ گربخشاڻي هوتچند مولچند، مقدمه لطيفي، ص 84_83.
29_ سجاد ظهير، روشنائي، مڪتبه اردو لاهور، 1976ع، ص 131.
30_ *وی ایف آگیئف ، مترجم محمد صادق، سندھ تاریخ کے ائینے میں، نائو کا دانیال کراچی، ،1989 پہلی بار، ص453۔*
31_ ايضاً، ص 453.
32_ هڱوراڻي امر لعل، ادو عبدالرحمان، نيو فيلڊس، پبيليڪشن، 1985ع، ص 12.
33_ شيخ اياز، سفيد وحشي، سنڌ سورهيه پبليڪيشن ڪراچي، 1972ع، ص 42.
34_ شيخ اياز، سفيد وحشي (ڪهاڻي شرابي)، ص 52.
35_ ايضاً مهاڳ، ص 10.

نوٽ: مصري شاهه جا سپ شهر ”ڪليات مصري شاهه“ مان ورتل آهن.

نوٽ: سانگي جا سپ شعر ڪليات سانگي“ مان ورتل آهن.

نوٽ: خليفي گل جا سيئي شعر ”ديوان گل“ مان ورتل آهن.

باب ٻيو

1. ننڍي کنڊ ۾ پاڪستان ٺهڻ جو فڪري پس منظر

2. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ جي سماجي صورتحال ۽ تبديل ٿيندڙ فڪر

3. سنڌ جي اصلوڪي ۽ پاڪستان جي فڪر ۾ فرق

4. پاڪستان ٺهڻ جو سنڌي ادب تي فڪري اثر

شاعري

نثر

5. مزاحمتي فڪر

i. مزاحمت ڇا آهي؟

ii. ڏند ڪٿائن ۾ مزاحمتي فڪر

iii. سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پس منظر (پاڪستان کان اڳ)

iv. سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پس منظر (پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ)

v. سنڌي ادب ۾ مزاحمتي فڪر

شاعري

نثر

باب ٻيو

ننڍي کنڊ ۾ پاڪستان ٺهڻ جو فڪري پس منظر

ننڍي کنڊ ۾ مغليه دور جي زوال کان پوءِ مسلمانن وٽ ٻه رستا هئا. هڪ ته هو ماضيءَ جي عظمت کي وري حاصل ڪرڻ لاءِ ڪوششون ڪن يا وري سر سيد احمد خان وانگر جديد دور جي چئلنجن کي قبول ڪندي جديد تهذيب تمدن اختيار ڪن. شروع ۾ مسلمانن شاهه ولي الله جي تحريڪ ۽ دين جو رستو اختيار ڪيو. اڳتي هلي سر سيد احمد خان جي اصلاح کان پوءِ مسلمان ٻن طبقن ۾ ورهائجي ويا. هندو ۽ مسلمانن جي وچ ۾ اصل تضاد انهيءَ وقت شروع ٿيا، جڏهن مسلمانن اقتدار کان محروم ٿيڻ ۽ شڪست جي احساس کان پوءِ دين جي تحفظ لاءِ مغربي تهذيبن جو مڪمل بائيڪاٽ ڪيو. جنهن ڪري مسلمان سماجي ترقيءَ جي ڊوڙ ۾ هندن کان گهٽ‍و پوئتي رهجي ويا. ٻئي طرف هندن جديد دور جي ضرورت کي قبول ڪندي، انگريزي تعليم ۽تهذيب اختيار ڪئي ۽ وڏين وڏين سرڪاري نوڪرين ۾ جڳهه ٺاهي ورتي. انهيءَ حوالي کان مسلمان معاشرتي طور اڌ صدي پويان رهجي ويا.

سنڌ ۾ به سنڌي مسلمانن جي تعليمي حالت ۾ ڪا خاص تبديلي نه آئي هئي. تعليمي پسماندگيءَ جي ڪري حڪومت جي وڏن عهدن ۽ نوڪرين ۾ مسلمان نه هئڻ جي برابر هئا ۽ ٻئي طرف سنڌ ۾ مسلمان زميندار طبقو پنهنجو زياده تر وقت سير ۽ شڪار يا عياشيءَ وارن مشغلن ۾ گذاريندو هو. هارين جي حالت خراب هئي. هو زميندارن جي رحم و ڪرم تي هئا ۽ زميندارن جي اهميت مقامي حڪمرانن جهڙي هئي. مطلب ته سنڌ جي زراعت ۽ ثقافت ۾ وڏيرن ميرن پيرن ۽ روحاني مرشدن جو اهم مقام هو. هارين جي نجي زندگيءَ کان وٺي شادي مرادي، مرڻو پرڻو علاج معالج، روينيو ۽ پوليس جا معاملا وڏيرو طئي ڪرائيندو هو. شهري ۽ ٻهراڙي زندگيءَ جي انهيءَ فرق هندن ۽ مسلمانن کي هڪ ٻئي کان الڳ ڪري ڇڏيو. ٻئي طرف هندو صنعتي ترقي تعليم ۽ شهري زندگيءَ ۾ اڳتي هئڻ ڪري سنڌي قوم پرستي جي رجحان کي اپاري رهيا هئا. جنهن جو سبب اهو هو ته سنڌي هندو تعليم يافته ۽ دولت مند هئا، پر اقليت ۾ هئا، جنهن

ڪري پنهنجي ترقيءَ کي محفوظ ڪرڻ لاءِ هنن سنڌي قومپرستيءَ کي اڀاريو. (1)

هن ڳالهہ کي اسان هيئن بہ سمجهي سگهون ٿا تہ هندو طبقو ڇو تہ سرمائيداري جي جديد دؤر ۾ داخل ٿي چڪو هو. قوم وارو احساس سرمائيداري نظام جي ئي پيداوار آهي، تنهن ڪري خود انهيءَ واپاري ۽ صنعتي طبقي ۾ قوم پرستي پيدا ٿي، پر مسلمان زميندار کي اهو احساس ٿي چڪو هو تہ سنڌي قوم پرستي انهن جي مفادن جي حفاظت نہ ڪري سگهندي. جيڪڏهن غور سان ڏٺو وڃي تہ جاگيردار ۽ سرمائيدار طبقي جو هي بنيادي تضاد هو، جيڪو سنڌ ۾ مذهبي شڪل اختيار ڪري ويو. انهيءَ ڪري سنڌي مسلمانن نندي ڪنڊ ۾ مسلم قومپرستي جي وهڪري ۾ پاڻ کي شامل ڪري ڇڏيو ۽ اهڙيءَ طرح 8، 9 آڪٽوبر 1938ع تي ڪراچيءَ ۾ مسلم ليگ ڪانفرنس ٿي، جنهن ۾ الڳ وطن جو نعراءُ پاس ٿيو بلڪ اسان ائين چئي سگهون ٿا تہ مسلمانن جي الڳ وطن قائم ڪرڻ جي شروعات سنڌ جي ئي سرزمين تان ٿي. (2) اهڙيءَ طرح سنڌي مسلمانن ۽ هندن جا مذهبي تضاد وڌيڪ اڀرڻ لڳا، جنهن جي نتيجي ۾ 19 نومبر 1938ع سنڌ ۾ مسجد منزل گاهہ وارو واقعو پيش آيو جنهن ۾ 12 مسلمان ۽ 33 هندو ماريا ويا. (3)

هن واقعي جو تفصيل هن ريت آهي:

هن واقعي ۾ 164 گهر ساڙيا ويا، ڏهن ماڻهن کي گولي لڳي، 158 ماڻهو قتل ٿيا، 27 زخمي ٿيا، 8 لک هڪ هزار هڪ سؤ رپين جي ملڪيت جو نقصان ٿيو ۽ 997 ماڻهو گرفتار ڪيا ويا، جن ۾ 939 ڳوٺاڻا هئا ۽ 58 شهري هئا. (4)

هن تحريڪ جا مک اڳواڻ سيٺ حاجي عبدالله هارون، محمد ايوب کهڙو، واجد علي شيخ، جي ايم سيد، محمد هاشم گزدر، قاضي فضل الله ۽ پير غلام مجدد سرهندي هئا. (5)

هن واقعي جي باري ۾ جي ايم سيد پنهنجي ڪتاب ”سنڌ ڳالهائي ٿي“ ۾ هن ريت لکيو آهي:

”منهنجي مسلم ليگ ۾ شامل ٿيڻ کان پوءِ هڪ اهڙي واقعي جنم ورتو جنهن سموري سنڌ جي صدين کان قائم ايڪتا ۽ وحدت واري ديوار ۾ ڏار وجهي ڇڏيا. صوفين ۽ ساڌن جي سنڌ، فرقي پرستيءَ جي باهہ ۾ وڪوڙجي

ويئي، جنهن اڳتي هلي سموريءَ سنڌ جي محبت ۽ ڀڏيءَ واري چمن کي ساڙي رک ڪري ڇڏيو. جنهن جي نتيجي ۾ 1947ع ۾ هي برصغير ورهائجي ويو“. (6)

انهيءَ واقعي جو سنڌ ۾ فڪري طرح تمام گهڻو اثر ٿيو. اها ڌرتي، جيڪا امن ۽ محبت، رواداريءَ جي حامي ۽ صوفين واري فلسفي کي ميجينڊڙ هئي، اها مذهبي منافقت جو شڪار ٿي وئي، هندن ۾ مذهبي بنياد تي انتهاپرستي جنم وٺڻ لڳي. وٽن مهاڀارت جو تصور قائم ٿيڻ لڳو ۽ سنڌ جو مٿيون طبقو ڪانگريس ۾ شريڪ ٿيڻ لڳو.

ٻئي طرف مسلمان به پٺتي ڪو نه رهيا. 1941ع ۾ لاهور قرارداس پاس ٿيڻ بعد هندستان جي ڪنڊ ڪڙڇ مان پاڪستان قائم ڪرڻ لاءِ مطالبا شروع ٿيا. سنڌ مسلم ليگ ۽ سنڌ جي مسلمانن انهيءَ قرارداد جي آجيان ڪئي پر پاڪستان نهراءَ جي سنڌي هندن مخالفت ڪئي هئي.

2 اپريل 1934ع ۾ ڪراچي ۾ ڪل سنڌ هندو ڪانفرنس ديوان لعل چند جي صدارت ۾ ٿي، جنهن ۾ سنڌي هندن انهيءَ ڳالهه تي زور ڏنو ته سنڌ ۾ هندو 26 سيڪڙو آهن، جن جو ڪو ٻيو وطن ڪونه آهي. هو سنڌو ديس جي جيوت ۾ مکيه ۽ چڱو حصو وٺي رهيا آهن. هو رڳو وياج خور ڪونه آهن، زمينن جا مالڪ به آهن. ٽيون حصو پوک جو هنن جي ملڪيت آهي. مسلمانن جي ٻنين جو گهڻو حصو مقاطعي تي پوکين ٿا. ملڪ جي ڪاريگرن، هنرن، واپار ۽ بينڪن ۾ چڱو حصو وٺن ٿا. نوڪري، تجارت، علم و ادب ۾ سندن چڱو حصو آهي. جيڪڏهن هنن کي ڪڍي ڇڏجي ته باقي ڪجهه به نه رهندو. هنن جو وڏيڪ چوڻ هو ته اسان جا دوست مسلمان سمجهن ٿا ته سنڌ جدا ٿيڻ کان پوءِ هو بهشت ماڻيندا، پر سنڌ جدا ٿيڻ تي سنڌ جي حالت بهتر نه پر بدتر ٿيندي. (7)

تحريڪ پاڪستان دوران هڪ اهڙو مرحلو به آيو جو انگريزن قائداعظم کي چيو ته هو مسلم اڪثريت واري صوبي جي ڪنهن به اسيمبلي مان پنهنجي اڪثريت جو ثبوت ڏئي.

اهو ڪم 3 مارچ 1943ع تي جي ايم سيد ڪيو، جنهن سنڌ اسيمبليءَ ۾ پاڪستان جي قرارداد پيش ڪئي، جنهن کي اڪثريت سان پاس ڪيو ويو. (8)

جنوري 1946ع ۾ هندستان ۾ عام چونڊون ٿيون، جنهن ۾ آسام، بنگال، بهار، اوڙيسہ، يوپي، پنجاب، سرحد ۽ سنڌ ۾ مسلم ليگ اڪثريت سان ڪٽي آئي.

مسلم ليگ کي ننڍي کنڊ ۾مسلمان جي حمايت حاصل هئي، پر مسلمانن ۾ هڪ وڏو حصو اهڙو بہ هو جيڪو مسلم ليگ جو مخالف هو. جنهن کي مولانا ابوالڪلام آزاد پنهنجي ڪتاب آزاد هند ۾ واضح ڪندي لکيو تہ:

"اهڙن ماڻهن کي قدرتي طور ملڪ کي تقسيم ڪرڻ جو ڏک ٿيو هوندو ۽ گهرو زخم لڳو هوندو، ڇوتہ پاڪستان جي تخليق جو واحد نتيجو ننڍي کنڊ جي مسلمانن کي ڪمزور ڪرڻ هو". (9)

ساڳئي وقت سنڌ ۾ سنڌي قوم پرستيءَ جو احساس بہ موجود هو. سامراجي حڪومت جو خاتمو ڪرڻ لاءِ جدوجهد ڪافي وقت کان هلي رهي هئي. حيدر بخش جتوئي (1900_ 1970ع) جيڪو عام هاريءَ جي محنت ۽ سندس آزاديءَ جي حق جي ڳالهہ ڪندو هو، طنزيہ ۽علامتي شڪل ۾استحصالين جي هڏ حراميءَ جو مذاق اڏائيندو هو. برطانوي ۽ جاگيردارن جي استحصال جي خلاف جدوجهد ڪرڻ جي اپيل ڪندو هو. (10)

ترقي پسند مصنفين جو هڪ گروهہ سوويت يونين جي انقلاب کان متاثر هو، جن جون تخليقون نوآبادياتي جبر جي خلاف سنڌين جي جدوجهد جي عڪاسي ڪن ٿيون. ساڳيءَ طرح حر تحريڪ سنڌ جي تاريخ ۾ هڪ خاص اهميت رکي ٿي. هيءَ تحريڪ بہ سامراج حڪومت خلاف هئي، جنهن ۾ پير صبغت الله شاهہ پاڳارو اڳواڻي ڪري رهيو هو.

هندستان خالي ڪريو (Quit India) تحريڪ جي جڏهن شروعات ٿي تہ مسٽر آر.ڪي. سنڌوا، سنڌ جي ڪانگريس ليڊر، پير صاحب کي ڪانگريس ۾ شامل ٿيڻ لاءِ چيو پر پير صاحب ڪانگريس جو حمايتي رهيو ۽ ميمبر ڪونہ ٿيو. پير صاحب پنهنجن حرن کي ڪاڏيءَ جا ڪپڙا ڍڪڻ ۽ گوشت نہ کائڻ جو حڪم ڏنو. انهيءَ مان ظاهر آهي تہ پير صاحب ڪانگريس جي حمايت سان بغاوت کي ڪامياب بنائڻ جو منصوبو ناهي رهيو هو. (11)

هن ڳالهه مان ظاهر آهي تہ پير پاڳاري جي تحريڪ جو بنياد مذهبي جنونيت تي نہ، پر سامراج دشمنيءَ تي رکيل هو. جنهن ۾ ديس پڳتيءَ جو جذبو موجود هو ۽ ساڳيءَ طرح پنهنجي رويي ۽ عمل ۾ هندن سان تعاون ڪرڻ پڻ پنهنجي مزاج ۾ روايتي سنڌ جي فڪر جو اهڃاڻ هو.

انهيءَ جي نتيجي ۾ انگريزن پير صبغت الله شاهہ کي 20 مارچ 1943ع ۾ ملٽري ڪورٽ مان موت جي سزا ڏني ۽ ساڳئي وقت سنڌ ۾ مارشلا سان حر ائڪٽ بہ نافذ ڪيو ويو جنهن مطابق عملدارن کي اختيار هو تہ هو بغير ڪنهن ڏوهہ ٻڌائڻ جي ڪنهن بہ ماڻهوءَ کي گرفتار ڪري سگهيا ٿي.

انهيءَ سڄي صورتحال سنڌي ماڻهن تي فڪري طرح گهرا اثر ڇڏيا. سنڌ جي فڪر جي تسلسل تي جيڪي وار ٿيا ۽ ماڻهن جي نفسيات ۾ ڦيرو آيو انهن ۾ هندو مسلم تفريق جو بہ اثر موجود هو. پر سنڌ امن، ڀائيچاري، رواداري، پيار ۽ محبت جي سرزمين آهي. مذهبي تفريق، نفرتون ڪيتري دير تائين سنڌي ماڻهن کي گرفت ۾ رکي سگهيون. انهيءَ جو جائزو پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ جي صورتحال تي نظر وجهڻ سان وٺي سگهبو.

پاڪستان ٺهڻ ڪان پوءِ لڏ پلاڻ وارو عمل

ننڍي ڪنڌ جو ورهاڱو خوني تصادم سان ظاهر ٿيو جنهن ۾ مذهبي جنون ۾ قتل و غارت شروع ٿي ويئي. پهرين پنجاب ۾ جهڳڙا جهيڙا شروع ٿيا. جلد ئي مذهبي جماعتن ۽ ٻاهران لڏي آيل مسلمانن مان ڪن انتهاپسندن سنڌ ۾ بہ بدامني شروع ڪئي ۽ خوني جهيڙا شروع ٿي ويا. انهيءَ جي نتيجي ۾ هندن ۾ عدم تحفظ جو احساس شروع ٿيو ۽ هندو خوف زنده ٿيا ۽ لڏ پلاڻ شروع ٿي ويئي. نومبر 1947ع تائين 2 لک 44 هزار سنڌي هندو هندستان لڏي ويا. فيبروري 1948ع ۾ صوبائي حڪومت هڪ قانون جاري ڪيو تہ ملڪ ڇڏڻ وارن کي ڪاغذي ثبوت ڊيڪارٽا پوندا تہ انهن وٽ مسلمانن جون گروي ۽ قيمتي شيون ناهن ۽ بئنڪ جا قرض بہ ناهن. هارين کي گهريلو جانور ڪٽي وڃڻ جي منع ڪئي ويئي. تنهن ڪري لڏپلاڻ جو تعداد گهٽيو پر 1949ع ۾ شڪارپور ۽ سکر ۾ جهيڙا وري شروع ٿيا. تنهن ڪري لڏپلاڻ ڪرڻ وارن ۾ وري اضافو ٿيو. اندازي مطابق 1949ع ۾ هندستان لڏي وڃڻ وارن ۾ 27297 ماڻهو 1950ع ۾ 9099 ماڻهو 1951ع ۾ 644 ماڻهو مطلب تہ 14 لک هندن مان 12 لک 50 هزار هندو لڏي وڃي چڪا هئا.

"A thin stream of evacuees, for whom a transit camp in Karachi was maintained by the government, continued for long time. The number of evacuees falling from 27, 297 in 1949 to 9099 in 1950 and 644 only in 1951. It has been estimated that out of 14,00,000 Hindus who lived in Sindh in 1947 and about a million and a quarter had come over to India, leaving behind the remaining in various parts of the province, especially in Tharparker district and other urban areas of Sindhi." (12)

اهڙيءَ طرح سنڌ ۾ هندن جو تعداد 25% سيڪڙو مان گهٽجي 4 سيڪڙو وڃي رهيو. هوڏانهن وري هندستان مان لڏي اچڻ وارن جو تعداد هندن کان گهٽو وڌيڪ هو جن جو رخ صاف طور سان سنڌ ڏانهن هو.

انهيءَ دور ۾ هندستان جي اولهہ ۽ وچ وارن علائقن کان تقريبًا ڇهہ

لک مسلمان مهاجرن سنڌ جو رخ ڪيو. جيڪو سنڌ جي نسلي ساخت ۽ سياست ۾ گهري تبديليءَ جو سبب بڻيو.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ جي سماجي صورتحال ۾ تبديل ٿيندڙ فڪر

پاڪستان ٺهڻ سان سنڌي مسلمان اها اميد رکيو ويٺا هئا تہ هندن جي اثر کان آجيون ٿيڻ واريون ملڪيتون، نوڪريون تعليم ۽ ڪاروبار جا چڏيل سڀ ميدان ۾ موقعا انهن لاءِ مخصوص ٿي ويندا، پر پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ انهن ڏٺو تہ هندن جي ملڪيت ۽ ڪاروبار تي هندستان کان آيل ماڻهن جو قبضو ٿي ويو. مسلمانن جي هندن وٽ گروي رکيل يا مقاطعي تي ڏنل تمام گهڻي زمين جيڪا سنڌي هاري پوک ڪندا هئا، اها بہ غير سنڌين کي الاٽ ڪئي ويئي، انهن زمينن کان هارين کي بي دخل ڪيو ويو.

ساڳئي وقت سنڌ ۾ اچڻ وارن وڏن ڪارخاني دارن جون اميدون تہ پوريون ٿيون، پر هتي اچڻ وارن گهڻن مسلمانن جي مالي حالت ابتر هئي. انهن مان ڪجهہ ماڻهن ڪوڙن سچن ڪليمن ذريعي هندن جي ملڪيتن تي قبضو ڪرڻ شروع ڪيو ۽ جلد اهي علائقا جتي پهرين امير ۽ وچئين طبقي جا سنڌي آباد هئا، هيٺئين طبقي جي ماڻهن سان پرجي ويا ۽ آباديءَ جي گهڻائي، غربت ۽ رٿابنديءَ جي اڻهوند سبب جلد ئي گندگيءَ جو ڍير بڻجي ويا. اهڙيءَ طرح شڪارپور جو مرڪز ڪراچيءَ ۾ رنڇوڙ لائين، حيدرآباد ۾ هيرآباد جا علائقا سهڻين آبادين مان ڦري گنجان علائقن ۾ تبديل ٿي ويا. جهوپڙين جي غيرمنظم پرمار ۽ ڪچيون آباديون آهستي آهستي مهاجرن جون خودرو ڪالونيون ٺهي ويون، ۽ ٻئي طرف وري اميرن جون بہ پنهنجون ڪالونيون تيار ٿي ويون. جن ۾ ڪراچي ۾ ڊفينس سوسائٽي جو علائقو حيدرآباد ۾ لطيف آباد جو علائقو آباد ٿيو. ائين اهي فيشن وارا علائقا وجود ۾ آيا.

اهڙيءَ طرح تمام گهڻو تعداد غيرسنڌين جو سنڌ ۾ آباد ٿيو ۽ نون اچڻ وارن گروهن پاڻ کي مقامي تهذيب ۽ تمدن کان الڳ رکيو بلڪ پنهنجي زبان انهن مقامي ماڻهن تي مسلط ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي. تنهن کان علاوه نوان اچڻ وارا گهڻا ماڻهو نهيل نڪيل گهرن، ڪاروبار ۽ معاشي ذريعن ملڻ سبب جلد ئي خوشحال ٿي ويا. پر سنڌ ۾ پراڻا رهندڙ مسلمان ڳوٺن ۾ غربت ۽

پسماندگيءَ جوشڪار رهيا. ڪراچيءَ کي سنڌ کان ڌار ڪيو ويو ۽ ائين ئي سنڌ جي اصلوڪن باشندن کان وڏا شهر کسجڻ جي ابتدا ٿي.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ ڪراچي پوري ملڪ ۾ جديديت جي عمل ۾ رهنمائيءَ وارو ڪردار ادا ڪيو. سنڌ کان ڌار ڪيل ڪراچيءَ ۾ وڏا وڏا ڪارخانا لڳا، جديد ٽيڪنالوجيءَ جو رواج پيو پر ان جو فائدو اصلوڪن باشندن کي ڪونه مليو. اندرون سنڌ ۾ به ڪجهه نوان روڊ ٺهيا، ڪي نوان بئراج ٺهيا، زراعت کي ڪجهه قدر ترقي وٺرائي ويئي، ريڊيو ٽي وي ذريعي ماڻهن جي ذهن ۾ ترقيءَ جو نئون روح ڦوڪيو ويو جنهن جو ڪجهه اثر سنڌين تي به پيو ۽ هارين ۾ خوشحاليءَ جو تصور پيدا ٿيو پر سنڌ جي مخصوص حالتن سبب ترقيءَ جي اثر جو زياده حصو انهن ماڻهن جي هٿ ۾ آيو جيڪي وڏن شهرن ۾ رهندڙ هئا ۽ سنڌي ڳالهائڻ وارا نه هئا. انهيءَ ڪري سنڌ ۾ قدرتي طور نئين ڪنڊ جو جيڪو وڏو تضاد هو انهيءَ نئين صورت ورتي ۽ سنڌ ۾ لساني گروهن جي مسئلن جي شڪل ظاهر ٿي. سنڌ ۾ محروميءَ جو احساس پيدا ٿيو ۽ پنهنجي سرزمين تي پنهنجي حقن جي حصول لاءِ سنڌي قوميت جو احساس تقويت حاصل ڪرڻ لڳو. سنڌي زبان جي اخبارن سنڌي مفادن ۽ سنڌي قوميت جي ڀرپور وڪالت شروع ڪري ڏني. (حوالي طور: روزانه ڪاروان حيدرآباد جو 18 ڊسمبر 1953ع جو ايڊيٽوريل ڏسو)

ساڳئي وقت سنڌ ۾ طبقاتي تضاد به نمايان ٿيا. صنعتي ادارن ۾ مزدورن جي تعداد ۾ اضافو ٿيو. لڏپلاڻ سان ٽريڊ يونين تنظيمون ختم ٿي ويون هيون. اهي ويسٽ پاڪستان ليبر فيڊريشن قائم ٿيڻ کان پوءِ وري متحد ٿيڻ لڳيون. سنڌ ۾ 22 يونينون ٺهيون، سکر، ڪراچي ۽ حيدرآباد جي ڪارخانن ۾ڪم ڪندڙ مزدورن کي متحد ڪرڻ لاءِ ڪميونسٽ مرزا محمد ابراهيم اڳواٽي ڪري انهن جون يونينون ٺهرائڻ لڳو. (13)

ٽريڊ يونين جو وڏو حصو ڪراچيءَ ۾ قائم ٿيو جن ۾ ٽرانسپورٽ، مشين سازي، ڪيميائي، غذائي ۽ ڪاغذ جي صنعت ۾يونينون قائم ٿيون. هنن يونين کي ڪميونسٽ پارٽي هلائيندي هئي، پر جلد ئي حڪومت ڪميونسٽ پارٽيءَ تي پابندي لڳائي ڇڏي ۽ ترقي پسند اڳواڻن کي گرفتار ڪيو ويو. پر پوءِ

۽ سنڌ ۾ مزدور طبقي پنهنجي حالتن ۾ بهتريءَ جي جدوجهد جاري رکي. 1951ع ۾ مزدورن هڙتالون ڪيون، جن ۾ ٽرام جا ملازم، ٽرانسپورٽ ۽ ٽيڪسٽائل جا مزدور شامل هئا. مزدورن جي اها جدوجهد ڪارخانن تائين محدود نه رهي، پر سماج جي مختلف حصن ۾ گهٽ پگهار کڻڻ وارن ملازمن پڻ پنهنجي زندگيءَ جي معيار کي بهتر بڻائڻ ۽ پنهنجي پگهارن ۾ اضافو ڪرڻ لاءِ هڙتالون ڪيون. جيئن 1954ع ۾ سنڌ پرائمري ٽيچرس ايسوسيئيشن جي چيئرمين ايم جمالي جي اپيل تي استادن جي هڙتال ٿي. حيدرآباد جي ميڊيڪل ڪاليج جي ملازمن به هڙتال ڪئي. 1956ع ۾ نجي بينڪن، اشاعت گهرن ۽ اخبارن جي ملازمن هڙتالون ڪيون. مئي 1953ع ۾ بيڙي ورڪرز يونين جي اپيل تي ڪراچيءَ ۾ مظاهرا ٿيا. ساڳئي وقت ڪراچي، حيدرآباد، سکر ۽ روهڙي ۾ پورهيتن مظاهرا ڪيا. 1954ع ۾ حڪومت ڪميونسٽ سرگرمين جي خلاف جدوجهد جي بهاني گهڻي تعداد ۾ پورهيت گرفتار ڪيا. نتيجو اهو نڪتو جو سنڌ جي پورهيتن ڪان علاوه زندگيءَ جي گهڻن شعبن ۾ سياسي شعور ۽ طبقاتي سوچ پيدا ٿيڻ لڳي.

ٻئي طرف پاڪستان جي تاريخ ۾ خصوصًا سنڌ جي تاريخ ۾ هارين جي جدوجهد به وڏي اهميت رکي ٿي. پاڪستان ٺهڻ کان اڳ هاري ڪميٽي ٺهي چڪي هئي، جنهن جي ڪانگريس به پرجوش حمايت ڪري رهي هئي.

مسلم ليگي رهنمائن کي ڊپ هو ته ڪٿي هاري ڪاميٽي پاڪستان خلاف ووٽ نه ڏئي، انهيءَ ڪري قائداعظم ۽ مسلم ليگ جي هدايت تي سنڌ هاري انڪوائري ڪاميٽي قائم ڪئي ويئي ته جيئن هارين جي حالت بهتر بڻائڻ لاءِ حڪومت کي سفارش ڪجي. اهڙيءَ طرح ڪليڪٽر مسعود کدرپوش هاري رپورٽ تيار ڪئي. انهيءَ رپورٽ پهريون دفعو دنيا جي توجه ڇڪائي ته سنڌ ۾ هارين جي زندگي ڪيتري قدر معاشي ۽سماجي طور پٺتي پيل آهي. 1950ع ۾ سنڌ هاري ڪميٽي هارين جي عوامي تنظيم بڻجي ويئي. اڪثر ٻين ترقي پسند پارٽين ۽ تنظيمن جا ماڻهو هن تنظيم جي حمايت ڪندا هئا. هارين جي جدوجهد ۽ دٻاءَ جي پيش نظر سنڌ ۾ قانون ٺاهيندڙ اسيمبليءَ ۾ اپريل 1950ع ۾ ٻٽائي جو قانون پاس ٿيو.

زرعي سڌارا بہ ٿيا. هارين جون بيدخليون ڪافي حد تائين بند ٿيون. سنڌ ۾ انهيءَ سياسي، سماجي ۽ معاشي پسمنظر ۾سنڌي ماڻهن ۾ فطري طرح ڪافي تبديلي اچڻ لڳي. ماڻهو علم ۽ادب ڏانهن راغب ٿيڻ لڳا. جديد دور جي ضرورتن کي سمجهڻ لڳا، سماجي طور زندگيءَ جي قدرن ۽ اخلاقن ۾ تبديلي اچڻ لڳي ۽ پراڻن جاگيرداريءَ وارن قدرن ۾ ڳهندڙ ماڻهو علم ۽ سمجهہ حاصل ڪرڻ ڪان پوءِ آزاديءَ جو طرفدار ٿيڻ لڳو، سماجي سڌارا ڪرڻ لڳو. رشتن ناتن ۾ پراڻا قدر ٽٽڻ لڳا. شهرن ۾ سرمائيداري ثقافت اڀرڻ لڳي. مردن جو عورتن جي باري ۾ رويو بدلجڻ لڳو. عورتن کي پڙهائڻ جو خيال پيدا ٿيو. زندگيءَ جي سک ۽ سهولت بابت قسمت ۽ تقدير جا فڪر ٽٽڻ لڳا. ماڻهو پنهنجي عمل ۽ محنت تي يقين ڪرڻ لڳو. اهڙيءَ طرح سنڌ ۾ جاگيرداري ۽ جديد قدرن ۾ تضاد پيدا ٿيا. ماڻهن ۾ طبقاتي شعور پيدا ٿيڻ لڳو.

انهيءَ سڄي پسمنظر جو سنڌي ادب ۾ نمايان اثر پيو، بلڪ جديد دور جي قدرن ۽ فڪر جي سنڌي ادب اڳواٽي ڪئي. جيڪو اسان اڳيان تحقيق هيٺ آڻينداسين.

سنڌ جي اصلوڪي ۽ پاڪستان جي فڪر ۾ فرق

ننڍي کنڊ جي مسلمانن وٽ اهم سياسي سوال اهو هو تہ ٻن صورتن مان ڪهڙي صورت انهن جي مفاد ۾ بهتر ٿيندي. هڪ تہ ڪانگريس مسلمانن لاءِ مذهب، تهذيب جي مڪمل تحفظ جي ضامن بڻجي وڃي؟ يا ٻي صورت اها تہ ننڍي کنڊ ۾ جتي مسلمانن جي اڪثريت آهي، انهن علائقن کي مڪمل عليحده خودمختيار ڪيو وڃي؟ بنيادي طرح مسلمانن جون مخصوص قسم جون سياسي خواهشون آهن. غيراسلامي ملڪن جي ترقين ۽ انهن جي جدت مان هنن کي آسائش يا دل جو سڪون نہ ملندو آهي، جيڪو هنن کي اسلامي ملڪن جي ترقيءَ سان ملندو آهي. هنن جو پهريون خيال اهو هوندو آهي تہ دنيا ۾ اسلام بحيثيت هڪ سياسي قوت جي عروج حاصل ڪري. (14)

اهو خيال مغل سلطنت جي زوال کان پوءِ وڏيڪ پڪو ۽ پختو ٿي ويو هو. جڏهن سرسيد احمد خان بہ قومي نظرئي جو فڪر ڏنو تہ مسلمانن انهيءَ کي قبول ڪري ورتو ڇوتہ اقتصادي حيثيت کان بہ هندن ۽ مسلمانن جي مفادن ۾ تضاد هو.

سر سيد احمد خان جو فڪر هو تہ هندو ۽ مسلمان بہ مختلف ۽ عليحده قومون آهن. هندو جيتوڻيڪ چڱي اڪثريت ۾ آهن. پر مسلمان هندستان ۾ سياسي طور اقليت جي صورت ۾ هرگز رهڻ پسند نہ ڪندا ۽ جيڪڏهن انگريزن جي جمهوريت کي مڃين ٿا تہ اهي هميشہ هندو اڪثريت جي تسلط ۾ رهندا. (15)

پنج سو سالن کان وڌيڪ عرصي تائين هندو اڪثريتي ملڪ ۾ حڪومت ڪرڻ جي ڪري بنيادي طرح مسلمانن جي ذهنيت ۾ حڪمرانيءَ وارو تصور موجود هو. انهيءَ کي جديد جمهوريت ۾ وڏو ڌڪ لڳڻ جو امڪان هو. تنهن ڪري هنن فڪري طرح پنهنجي الڳ قوميت جي فلسفي کي قبول ڪندي الڳ مملڪت جو تصور ڏنو.

قائداعظم مسلم قوميت جي تصور کي واضح ڪندي چيو تہ:

قوميت جي تعريف ڪهڙي بہ طريقي سان ڪجي، پر مسلمان انهيءَ تعريف مطابق هڪ الڳ قوم آهن.انهيءَ ڳالهہ جا حقدار آهن تہ

هندستان ۾ هنن جي پنهنجي الڳ مملڪت هجي ۽پنهنجي جدا حيثيت ۾ خودمختيار رياست هجي. اسان مسلمان چاهيون ٿا ته هندستان جي اندر هڪ آزاد قوم بڻجي امن ۾ هم آهنگيءَ سان رهون. (16)

قائداعظم هندستاني مسلمانن جي مذهبي فلسفياڻي، سماجي، ثقافتي ۽ علمي ادبي ورثي کي الڳ الڳ قرار ڏنو. هن چيو ته:

ٻنهي جا رستا الڳ الڳ آهن. هو نه ته پاڻ ۾ شادي ڪري سگهن ٿا ۽ نه گڏجي کاڌو کائي سگهن ٿا. درحقيقت اهي ٻئي مختلف تهذيبن سان تعلق رکن ٿا. ٻنهي جا فڪري نظريا هڪٻئي کان مختلف آهن. ٻنهي جا رزميه داستان مختلف آهن، ٻنهي جا سورما مختلف آهن. (17)

مسلمانن جو الڳ ملڪ حاصل ڪرڻ لاءِ فڪري طور صرف هڪ ئي نظريو سامهون اچي ٿو، اهو آهي اسلام يعني مذهبي نظريو. ڇوته پاڪستان بنيادي طرح مذهب جي بنياد تي ٺهيو، ان لاءِ ضروري سمجهيو ويو ته مذهب جي بنياد تي مسلمان قوم سڏائين.

ساڳئي وقت سنڌ مهاڀارت جي زماني کان وٺي ويندي انگريزن جي راڄ تائين دائمي طور هڪ آزاد سلطنت رهي آهي. اها ٻي ڳالهه آهي ته سندس آزادي کسڻ لاءِ مٿس وقت به وقت ٻاهرين ملڪن پاران حملا ۽ ڪاهون ٿينديون رهيون آهن. پر انهن سڀني خلاف سنڌ ۾ مسلسل بغاوتون به ٿينديون رهيون آهن ۽ آزادي حاصل ڪرڻ لاءِ انهن سان مقابلا به ٿيندا رهيا آهن. (18)

سنڌ پنج هزار سالن کان پنهنجي الڳ جاگرافيائي حد، تهذيب، ثقافت، زبان، نفسياتي ساخت، فڪر ۽ فلسفو رکي ٿي. سنڌ جي پنهنجي تاريخ آهي، پنهنجا سورما ۽ پنهنجو لوڪ ادب، قصا ۽ داستان آهن، جيڪي بغير ڪنهن مذهبي متڀيد جي وجود رکن ٿا. سنڌي ماڻهو فڪري طور موهن جي دڙي ۾ موجود زندگيءَ جي وهنوار کان لاشعوري طور متاثر آهن. هنن ۾ وجودي نقطه نظر ۽ وجودي وارداتن جا نمايان اثر آهن.

بنيادي طور مذهب ۽ اخلاق جا هر دور ۾ زمان مڪان بدلجندا رهيا آهن. سنڌو ماتريءَ جو تمدن، ثقافت، سيپتا، امن، هميشه کان محبت، رواداري ۽ خوشين سان مالامال رهي آهي. اسلام جي اچڻ کان پوءِ سنڌي ماڻهن اسلام قبول ڪيو، پر هنن پنهنجي انهن هاڪاري روايتن کي قائم

رکندي، ڪنهن بہ انتها پسنديءَ کان پاسو ڪيو ۽ تصوف واري واٽ ورتي. هنن ڪنهن بہ قسم جي مذهبي تنگ نظريءَ کي قبول نہ ڪيو. تنهن ڪري منجهن هندو مسلم نفرتون نہ هيون. جيڪڏهن اهي نفرتون پيدا ڪيون ويون تہ اهي جتاء دار ثابت نہ ٿيون.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ جلد ئي سنڌي مسلمانن کي احساس ٿيو تہ حالتن جنهن رخ ۾ موڙ کاڌو، انهيءَ سان ڇڙ تہ سنڌن قومي، تهذيبي، نفسياتي ۽ فڪري نقصان وڏيڪ ٿيو هو. ڇوتہ لڏپلاڻ جي ڪري جيڪي ماڻهو سنڌ ۾ آيا، اهي سنڌ جي فڪر سان تضاد رکندڙ هئا.

پاڪستان 14 آگسٽ 1947ع تي وجود ۾ آيو جنهن ۾ هزارن سالن کان ٺهيل منفرد تهذيبون ۽ ٻوليون رکندڙ قومون مذهب جي بنياد تي گڏيون. درحقيقت ڪنهن بہ قوم کي ٺهڻ لاءِ هزارين سال لڳندا آهن يا ڪنهن قوم جي ٻي قوم ۾ ضم ٿيڻ ۾ بہ صديون لڳنديون آهن. پر پاڪستان ٺهڻ وقت ڪن سياستدانن پاران ان ڳالهہ تي زور ڏنو ويو تہ پاڪستان هڪ قوم جو ملڪ آهي، جنهن جي هڪ ئي ٻولي اردو آهي، جنهن جو قومي هيرو قائداعظم آهي. قومي شاعر علامہ اقبال آهي ۽ هتان جي اصلوڪين قومن ۽ سندن ٻولين، سورمن، شاعرن جي نفي ڪئي ويئي، ساڳئي وقت سنڌ جي اسلام کان اڳ واري تاريخ کي قبول ڪرڻ کان انڪار ڪيو ويو ۽ جانبدار تاريخون لکيون ويون، جن ۾ سنڌ تي عربن ۽ ٻين مسلمان قومن جي ڪاهہ، ڦر لٽ ۽ ظلم کي جائز قرار ڏنو ويو يا نظرانداز ڪيو ويو. ڌارين خلاف مزاحمت ڪندڙ يا پنهنجي وطن جي حفاظت ڪندڙ سنڌي سورمن کي بداخلاق، بدڪردار ۽ ڪافر چئي، انهن کي ننديو ويو. سنڌ مان لٽيل مال جو اندازو لڳائڻ لاءِ ڏسجي تہ حجاج بن يوسف فتح سنڌ تي 6 ڪروڙ درهم خرچ ڪيا هئا، پر انهن جي عيوض حجاج 12 ڪروڙ درهم مال غنيمت شاهي خزاني ۾ جمع ڪرايا. اها نقدي رقم انهيءَ رقم کان علاوه هئي، جيڪا لشڪر ۾ تقسيم ٿي. (19)

پر تاريخ جي اهڙين حقيقتن تي مڪمل پردو وجهي ڍڪڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. نتيجو اهو نڪتو جو سنڌي ماڻهن ۾ پنهنجي قومي سڃاڻپ ضايع ٿيڻ جو احساس وڌي ويو ۽ اهو احساس اڃا ان وقت وڌيڪ ظاهر ٿيو جڏهن ون يونٽ قائم ڪيو ويو.

پاڪستان ٺهڻ جو سنڌي ادب تي فڪري اثر

شاعري

ننڍي کنڊ جي ورهاڱي کان پوءِ ٿوري وقت لاءِ سنڌي ادب جي ترقيءَ ۽ واڌاري ۾ ڪجهه روڪ پيدا ٿي، ڇوته اديبن جو هڪ وڏو جٿو جيڪو هندو هو اهو ڀارت لڏي ويو. ادبي جماعتون، ناٽڪ منڊليون درهم برهم ٿي ويون. سنڌي ادب تي اهو جمود ڪجهه وقت رهيو پر اديب تخليقڪار، سماجي حالتن ۽ وجود جي ڇاڻ کان زياده دير پري نٿو رهي سگهي. جلد ئي سنڌ جا باشعور عالم ۽ اديب هڪ دفعو وري گڏ ٿي ادبي سرگرميون ڪرڻ لڳا ۽ سگهو ئي سنڌي ادبي سنگت جو بنياد 1952ع ۾ رکيو ويو. ٿوري وقت ۾ ادبي سنگت پنهنجي توفيق آهر سنڌي زبان ۽ ادب جي خاص خدمت ڪئي. (20)

جهڙيءَ طرح سنڌ ۾ مسلمانن پاڪستان ٺهڻ لاءِ جدوجهد ڪئي، سنڌ اسيمبليءَ ۾ پاڪستان جي قرارداد پيش ڪئي. بلڪل اهڙيءَ طرح انهن پاڪستاني فڪر يعني ٻه قومي نظرئي، پاڪستاني قوم ۽ تحريڪ پاڪستان جي اڳواڻن کي پنهنجو هيرو ٻه سمجهيو هو. اهو رجحان هر طبقي ۾ موجود هو. اديبن ۾ پڻ پاڪستانيت ۽ ان جي تعمير جو جوش ۽ ولولو شروع ٿيو.

پر حالتن اهڙو ڦيرو کاڌو جو سنڌ، سنڌي ٻولي ۽ سنڌي ماڻهن کي انهيءَ ڏارا کان ڪٽي ڌار ڪرڻ جي ابتدا ٿي ۽ ائين پاڪستان ۽ سنڌ جي اصلوڪي فڪر ۾ تضاد ظاهر ٿيا. جيڪي ڇڙ ته هٽ وٺي پيدا ڪيا ويا. سنڌ جي حوالي سان ٿيندڙ سڄاڻپ وقت جي حاڪم طبقن کي پاڪستان جي نفي محسوس ٿي ۽ فڪري طور اديب ٻن گروهن ۾ ورهائجي ويا. هڪ طرف اهي اديب هئا، جيڪي سنڌ ڌرتي، سنڌي قوم، سنڌي زبان، سنڌي ثقافت، سنڌي سورمن ۽ سنڌي فڪر جي نمائندگي ڪرڻ لڳا. ٻئي طرف اهي اديب هئا، جيڪي انهيءَ قسم جي اديبن کي نندي ڇڙ ته مسلمان قوم پاڪستاني قوم، پاڪستاني فڪر ۽ تحريڪ پاڪستان جو مخالف ثابت ڪرڻ لڳا. ڏٺو وڃي ته سنڌ ۾ اهڙا ٻه اديب هئا، جن تحريڪ پاڪستان جي سورمن کي ساراهيو جهڙوڪ هي شعر ڏسو:

قائداعظم حقيقي قوم جو اڳواڻ هو
ملڪ و ملت جو گويا جسم هو ۽ جان هو
شان مسلم جو وڏايو جنهن سڄي سنسار ۾
تنهنجو پڻ سنسار ۾ مولا وڏايو شان هو
پاڻ کي خادم بنائي پوءِ مخدوم هو
قوم تي مٿس قربان هو قوم تان قربان هو.

۽ اهڙيءَ طرح قائد ملت لياقت علي خان جي موت تي سنڌي اديبن هيئن ڏک جو اظهار ڪيو.

ڏس پنهنجي جدائي ۾ اڄي قوم جي حالت اي قائد ملت،
ٿو هرڪو روئي ياد ڪري تنهنجي لياقت اي قائد ملت،
حسين جي سنت ۾ محرم جي مهيني گولي جهلي سيني،
تو پيتو وجي شوق منجهان جام شهادت اي قائد ملت (22)

پر جڏهن پاڪستان ۾ مسلمانن کي هڪ قوم جي بنياد تي گڏ ٿيڻ لاءِ سندن قومي، ذاتي ۽ علائقائي سڃاڻپ کان انڪار ڪرڻ جو فڪر ڏنو ويو تڏهن مسئلا پيدا ٿيا. انهيءَ بنياد تي مسلمانن ۾ مسلمان هئڻ جو فخر ۽ پنهنجي مسلم قوم لاءِ قربانيءَ جو جذبو پيدا ڪرڻ لاءِ ائين ڪرڻ هرويرو ضروري ڪونه هو. سنڌيءَ ۾ هن قسم جي شاعري بہ ڪئي وئي.

تون سنڌي، سرائي يا افغان آهين،
اگر دهلوي يا مغل خان آهين،
اجاين خطابن ۾ غلطان آهين،
نسيم فقط تون مسلمان آهين.(23)

انهيءَ فڪر جو هڪ ٻيو شعر ڏسو:

خالق يڪتا آهي هڪ، احمد مختيار هڪ
ڪعبہ هڪ، قرآن هڪ، قبلہ احرام هڪ
درس يڪرنگي جو سڪ تسبيح جي داڻن ڪنان
هڪ امام ۽ هڪ نظام ۽ هڪ خرام ۽ هڪ تار هڪ

سنڌي پنجابي جي نعري کي هڪ دم فنا
سڀ وساري ويچا هڪ ٻئي جا ٿيو يڪبار هڪ
جڏهن اسان جو دين هڪ ايمان هڪ مهندار هڪ
گرد صاف ڪر، صوبائي تعصب کان تون دل جو آئينو (24)

مسلمانن واري حڪمرانيءَ جي تصور ۽ ماضيءَ جي شاندار دور جي بنياد تي پاڪستان ۾ سنڌ اندر بہ مسلمانن کي همٿائڻ، ملڪ جي تعمير ۽ دشمن جي خلاف جهاد ڪرڻ وارو فڪر شاعريءَ ۾ ملي ٿو.

اي مسلمان پنهنجي ماضيءَ جو زمانو ياد ڪر،
باغ ملت کي وري شاداب ڪر آباد ڪر،
جو مٿائڻ ٿو گهري توکي، اٿي ان کي مٽاءِ،
دشمن اسلام کي نابود ڪر، برباد ڪر.(25)

ساڳئي وقت پاڪستان سان محبت ۽ پنهنجو ملڪ ۽ وطن هئڻ جو احساس بہ شاعريءَ ۾ ملي ٿو.

ڀري ڏي جام اي ساقي بنام پاڪستان
تہ ڪيف ور ڪو لکان مان ڪلام پاڪستان(26)

جنهن وقت هندستان ۽ پاڪستان ۾ جنگ لڳي، ان وقت عام عوام ۾ ملڪ جي سالميت ۽ ان جي بچاءَ لاءِ مسلمانن ۾ جوش ۽ جذبو جاڳائڻ لاءِ هندستان خلاف نفرت ڦهلائي پئي ويئي. اهڙو اظهار پاڪستان جي ٻين ٻولين سان گڏ سنڌيءَ ۾ بہ ملي ٿو.

اٿو اٿو مجاهدو، وڌو وڌو مجاهدو،
اي سرفروش، جوانمردو، دلاورو مجاهدو،
اجايو هند پاڪ سان ڇيڙڇاڙ ٿو ڪري
ڪندو گدڙ ڇا شينهن سان مقابلو،
اوهان جو هڪ هنن جا ڏهہ ڀڃي اوهان سان ڇا سگهن
رکو بلند تر اوهان جو حوصلو مجاهدو،
هنن کي ڀروسو آهي اصلح وسپاهہ تي،

خدائي دوجهان اوهان جو پرجهلو مجاهدو. (27)

مجموعي طور پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌي شاعريءَ ۾ ملڪ سان محبت جي ترجماني ۽ پاڪستان جي سورمن سان محبت جو ذڪر ملي ٿو. بلڪه ائين چئي سگهجي ٿو ته شروع ۾ سنڌي اديبن پاڪستان جي تعمير ۽ ترقيءَ ۾ ڀرپور حصي وٺڻ لاءِ عام ماڻهن ۾ جذبو اڀاريو پر انهيءَ شاعريءَ جو فڪر سنڌي ماڻهن کان آهستي آهستي پري ٿيندو ويو. ڇوته ان ۾ سنڌ جي عوام کي سندن هزارين سالن جي سڃاڻپ ڇڏڻ جو ٿي چيو ويو. سندن ٻولي، ثقافت، علم، ادب ۽ تاريخ کي مناسب نمائندگي ڏيڻ کان انڪار ٿي ڪيو ويو. وقت گذرڻ سان پاڪستان ۾ سنڌي ماڻهن جي وچ ۾ پيدا ٿيندڙ فڪري تضاد جي ڪري اهڙي شاعري ادب ۾ ڪو مقام نه حاصل ڪري سگهي.

ورهاڱي کان پوءِ لڏپلاڻ جوڪو فيصلو ڪونه ٿيل هو پر حالتن اهڙو رخ ورتو جو سنڌ جا قديم ماڻهو مذهب جي بنياد تي نفرتن جي ڪري پنهنجا اباڻا ڪک ڇڏي، پنهنجي ڌرتي ڇڏي ويا ۽ انهيءَ جڳهه تي هندستان کان آيل اهڙا ماڻهو سنڌ ۾ اچي آباد ٿين ٿا، جن جو سنڌي ثقافت، ٻوليءَ ۽ تاريخ سان ڪوبه رشتو نه هو. هندستان ۾ مغلن جي پنج سئو سالن جي حڪمرانيءَ سبب ٺهيل نفسيات سان هو حڪمرانن وارو ذهن کڻي سنڌ ۾ آيا ۽ ڏسندي ڏسندي مال ملڪيت، زمين، نوڪرين ۽ شهرن تي ڇانئجي ويا. اها قدرت جي ستم ظريفي هئي ۽ ماڻهو جهڙوڪ بي اعتماديءَ سان سڀ ڪجهه ڏسي رهيا هئا. انهيءَ ڳالهه کان سرحد جي ٻنهي پاسي رهندڙ سنڌي اديب متاثر ٿئي ٿو. ڀارت لڏي ويل سنڌي اديب ۽ شاعر سنڌ کي ياد ڪن ٿا، پنهنجي ٻوليءَ کي ياد ڪن ٿا.

سنڌي زبان سونهاري

پنهنجي وطن جي پياري، سهڻي ميناج واري،
سنڌي زبان سونهاري، سا ڪيئن ويهي وساريان؟
امڙ ڏنو اوراڻو سيني ۾ سو سيباڻو
نت نت منو ترانو گد گد گلي گونجاريان،
سا ڪيئن ويهي وساريان.(28)

سنڌي هندو پنهنجي ڌرتيءَ، پنهنجي ثقافت، پنهنجن ماڻهن، پنهنجي قوم کان وڇڙي وڃڻ کان پوءِ مسلسل سنڌ کي ياد ڪندي ڪڏهن قسمت کي ڏوهہ ڏين ٿا ڪڏهن خدا کي. مثال:

ولر کان جو وڇڙيو اڪيلو پکيئڙو
اڇانڪ اٽانگو اچي پيد پيڙو
نکو ڏوهہ ڪنهن جو، قسمت ڪميٽي،
جو قسمت جي واڳ آهہ تنهنجي وهيٽي،
ڪچو ڪيئن ڪوٺيان، جو خود ڪانڌ ڪيڙو
ڪنو ڪنهن کي ڪوٺيان، ڪرڻ وارو تون ئي،
قلم تنهنجي هٿ ۾ لکڻ وارو تون ئي.(29)

ورهاڱي وقت پنهنجو وطن ڇڏيندي موهن ڪلپنا جو مشهور نظم جهاز جي ڊيڪ تي، ورهاڱي ۽ وطن ڇڏڻ جي ڏک جو ڀرپور اظهار آهي.

مون کي پنهنجي ملڪ مان
اڄ آهہ نيڪالي ملي
ڇوجو منهنجي آتما کي
ڪوڙهہ جو ڪو روڳ ناهي
ڇوجو منهنجي ٻانهن کان
منهنجي ٽنگن، ساهہ کان
آهہ پيارو لوهہ ٽڪر
جنهن تي ٿوري ڪٽ چڙهيل آ
جنهن ۾ ٿورو زهر آهي
هي برابر زهر يگ آ
زهر يگ آ
زهر يگ آ
پٽ ۽ پٽ ۾
سر ۽ سر ۾
ٿونگڙن ۾
چيرن ۾

ٻرن ۾،
نانگ،
نانگن جا اڏا،
ڪاهيون، قلعا
۽ چانوٽيون آهن
اڄ حياتي زهر ڍڪ تي
پنهنجو ست آهه وڪيو.
اڄ وچن جو فلسفو ئي
زندگيءَ جو فلسفو آ
موت ٿو اڄ زندگيءَ جا حج ڪري
اڄ آ چاتيءَ تي زيارت
چڪ ۽ چنبي
ڪپ چِري جي
هي برابر زهر يگ آ
هيٺ پاٽي ۽ مٿي آڪاش آهي.
وچ ۾ منهنجو لاش آهي- لاش آهي. (30)

ساڳيءَ طرح ليکراج پنهنجي طويل نظم سنڌ جي سڪ ۾ سنڌ کي ياد ڪندي چوي ٿو.

پرديس ۾ وطن جي ستائي ٿي سڪ تمام،
لب دل جو جام ديد جي لاءِ آهي تشنہ ڪام،
سڀ آب و خور ٿو ياد ڪان اُن جي لڳي حرام،
جي ڪجهہ منو لڳي تہ لڳي ديس جو ڪلام.(31)

ڀارت ۾ هندو اديبن ورهاڱي جي وڍن، دردناڪ حالتن ۽ وطن جي سڪ جو اڪثر ذڪر ڪيو آهي، جنهن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ هتان لڏي ويل ماڻهن ننڍي کنڊ جي ورهاڱي ۽ لڏپلاڻ کي قبول نہ ڪيو ۽ نہ وٽن لڏپلاڻ لاءِ مذهبي جواز قابل قبول هو. جنهن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ اهي ماڻهو سنڌ ڌرتي ۽ سنڌ جي فڪر سان سلهاڙيل هئا. ان وقت جي سياست هڪ جنون ۽ معاشي مصلحت هئي، جنهن

ڪي پرسرام ضيا هن طرح پنهنجي شعر ۾ ظاهر ڪيو آهي:

مون چيو آهيون، سياست جا شڪار
سنڌ ڪان سنڌي ٽياسين ڏار ڏار
هڪڙا هُت ۽ ٻيا هتي پهچي ويا،
پوت مذهب جو ٽيو سر تي سوار(32)

ساڳئي وقت سنڌ ۾ مسلمان اديبن ٻه لڏپلاڻ جي عمل مان سنڌ کي ٿيندڙ نقصان کي محسوس ڪيو ۽ آزاديءَ مان گهربل نتيجا نه ملندي ڏسي، آزاديءَ متعلق هن ريت ذڪر ڪيو آهي:

آزادي انگور ڪڍيا ڪهڙا ڏيهه ۾
ساعت هڪ نه سنبران، ماروئڙا مسرور(33)

لڏ پلاڻ ڪان پوءِ ڪراچيءَ جي صورتحال ڏسي، سراج پنهنجي شاعريءَ ۾ هن ريت اظهار ڪيو آهي:

اي ڪراچي، سنڌ جا سينگار، اي روح وطن
تنهنجي ماضيءَ کي سلام.
تنهنجي ماضيءَ، منهنجي ماضيءَ کي سلام
ها اهو ماضيءَ جو روشن و تابان هو
آرزوئن جا هزارين چنڊ اڀريا ۽ اميدن جا ستارا جاڳيا.
امن و آزاديءَ سنڌءِ آڪاش تي
اي ڪراچي جان سنڌ روح وطن
تنهنجو هي حال ڏس ڪيڏو نه آهي اجنبي.
تنهنجو ساگر ڪيڏو مايوس آهي
هر گهٽيءَ ۾ لٽجي پيو ٿو آدميت جو سهاڳ
سون چانديءَ جي سجايل جانبهن ۾
اندران ئي اندران ڏس زندگي پسجي پئي
آبرو لٽجي پئي
امن و آزاديءَ سندي ظاهر ظهور.(34)

لڏپلاڻ کان پوءِ ڪراچيءَ سميت سنڌجي اڪثر شهرن ۾ آبادي ايترو وڌي وئي، جو اجنبيت جو احساس ٿيڻ لڳو. ماحول اوپرو ٿي ويو. آزاديءَ ۾ خوشيءِ بجاءِ ماڻهو پسجڻ لڳو. ڪوڙن ڪليمن جو ڪاروبار، دولت جي نمائش، اقتدار وارن جا ۽ نوڪرشاهيءَ جا ناٽ وڌڻ لڳا. عام ماڻهو محروميءَ ڏانهن ڌڪجڻ لڳو. اهڙي صورتحال ۾ آزاديءَ کان مطمئن نہ هجڻ جو رجحان وڌڻ لڳو ۽ اهڙو گروهہ جيڪو فڪري طور عام ماڻهن جي ڀلائيءَ جو تصور رکندڙ هو، غربت ختم ڪرڻ، هاريءَ جي حالت سڌارڻ، پورهيت جي زندگيءَ جو معيار سڌارڻ جو حامي هو. اهو گروهہ هن آزاديءَ مان بلڪل نامطمئن هو. جهڙوڪ سنڌي ادب ۾جمهوري ۽ ترقي پسند رجحان جو ممتاز اڳواڻ حيدر بخش جتوئي، ”دريا شاهہ“ نظم لکي اڳ ۾ ئي شهرت ماڻي چڪو هو. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سندس هن شعر ۾ موجوده وقت کي طنزيہ انداز سان پيش ڪيو ويو آهي:

غلاميءَ ۾ بہ آ زنده تہ آهہ مذهب چا
ڪو مجيري سهي، علامہ سهي پير سهي
اچي ويو هتي نيٺ انقلاب زندهہ باد
عوام نيچ سهي ۽ سپاهہ امير سهي
هي دور اوج خوشا، زندهہ باد پاڪستان
زبانون بند سهي، زخميل ضمير سهي
سدا بهار رهين خالق آسمان اندر
زمين ۾ ظالم سهي، راڙ ڦاڙ چير سهي. (35)

گهڻو وقت پوءِ اردو شاعر فيض احمد فيض جو بہ هڪ اهڙو ئي نظم مشهور ٿيو هو. ”يہ وه صبح تو نهين“.

جڏهن 1965ع ۾ هندستان ۽ پاڪستان وچ ۾ جنگ لڳي، ملڪ ۾ هندستان خلاف ماڻهن ۾ جوش ۽ جذبو اڀاريو پئي ويو. شاعري موسيقي، سڏ سماع ذريعي عام ماڻهن ۾ هندن خلاف نفرت اڀاري قومي جذبو ۽ ولولو ۽ مجاهدي پيدا ڪئي پئي ويئي. ان وقت سنڌي ادب ۾ هندستان خلاف

تہ جذبا ملن ٿا، پر هندن جي خلاف نہ هئڻ برابر آهن. انهيءَ دور ۾ شيخ اياز هي شعر چيو هو:

هي سنگرام
سامهون آ
نارائڻ شيام
هن جا منهنجا
قول بہ ساڳيا
ٻول بہ ساڳيا
هو ڪوتا جو ڪاڪ ڏٽي پر
منهنجا رنگ رتول بہ ساڳيا
ڍٽ بہ ساڳيو
ڍول بہ ساڳيو
هانءُ بہ ساڳيو
هول بہ ساڳيو
هن تي ڪيئن بندوق ڪڙان مان
هن کي گولي ڪيئن هڻان مان
ڪيئن هڻان مان. (36)

هن نظم ۾ صرف ڪنهن هندو سنڌيءَ يا ڪنهن هم زبان تخليقڪار سان پنهنجي قومي ناطي جو جذباتي اظهار ناهي، پر هن نظم ۾ سنڌي قوم جي نفسيات ۽ فڪر جو بہ اظهار ٿيل آهي، ڇوتہ سنڌي قوم امن پسند رهي آهي ۽ تاريخي پس منظر ۾ ڏٺو وڃي تہ اها ڪڏهن بہ جنگجو يا لڙائي پسند ناهي رهي ۽ نہ وري مذهبي جنون پسند رهي آهي. تنهن کان علاوه نئين ڪنڌ جو ورهاڱو سنڌي قوم لاءِ اوترو فائدي مند ڪونہ ثابت ٿيو. جهڙي اميد ڪئي وئي هئي يا جنهن جا خواب ڏيکاريا ويا هئا. تنهن ڪري ڪنهن بہ سياسي جنگ دوران سنڌي ماڻهن ۾ ايتري شدت سان نفرت پيدا نہ ٿي، بلڪ فڪري طور اهو فلسفو

۽ سامهون آيو ته هڪ قوم جا مذهبي طور ٻه حصا ڪرڻ ڪان پوءِ ٻه سنڌين وچ ۾ فڪري يڪسانيت ختم نه ٿي سگهي.

محترم رسول بخش پليجي چيو هو ته ”ماڻهو پنهنجن دشمنن، يعني حاڪم طبقن جي طبقاتي سوچ کان به متاثر ٿين ٿا ۽ عربيءَ ۾ چوندا آهن ”الناس علیٰ دين ملوڪهم“ ماڻهو پنهنجي بادشاهن جي دين تي هلندا آهن. (37)

تنهنڪري سنڌي ادب ۾ به اهڙا فڪري رجحان ضرور رهيا آهن. پر اهو ادب قومي ۽ عوامي رنگ نه وٺي سگهيو ۽ اسان ڏسنداسين ته ملڪ جي حڪمرانن جي حمايت ۾ ڪيل ۽ پاڪستاني فڪر جي تعريفي شاعري ۽ شاعر عوامي رنگ نه وٺي سگهيا. پر ان جي مقابلي ۾ سنڌ جي ڌرتيءَ ۽ فڪر سان جڙيل شاعر عوامي شاعر بنجي اڀريا ۽ انهن ضرورت وقت سنڌ جي قومي جدوجهد ۽ وطن دوستي ۽ سنڌي عوام جي مزاحمتي تحريڪ ۾ وڏو ڪردار ادا ڪيو.

نثر

ننڍي ڪنڊ ۾ ورهاڱي جا معاشي، سياسي، سماجي ۽ فڪري طور اثر ننڍي ڪنڊ جي سڀني ماڻهن تي پيا، خاص طور سان هندو مسلم نفاق ۽ لڏپلاڻ جا اثر ادب تي گهڻا پيا، جنهن جو اظهار هندي، اردو، بنگالي ۽ سنڌي ٻوليءَ ۾ گهڻو ٿيو. اردوءَ ۾ ڪرشن چندر ”غدار“ (ناول)، سعادت حسين منٽو ”ٽوبه ٽيڪ سنگ“ ۽ ”کول دو“، خواجه احمد عباس وغيره پنهنجي ادبي ڪاوشن ۾ ورهاڱي جي هاڃيڪار اثرن تي ڪهاڻيون ۽ ناول لکيا. ورهاڱي کان اڳ سنڌي نثر ۾ انگريزن جي خلاف ڪيل جدوجهد ۽ تحريڪن جو مثال ملي ٿو. جيئن محمد عثمان ڏيپلائيءَ جو ناول ”سانگهڙ“ شيخ اياز جو افسانو ”سفيد وحشي“ وغيره. ”سانگهڙ“ ناول ڏيپلائي صاحب حُر تحريڪ جي پس منظر ۾ لکيو آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار پير صاحب پاڳارو مسلم ليگ جي مخالفت ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته:

”مسلم ليگ ۽ وطن آزاد ڪرائيندي؟“ جيڪا جماعت سڀ ڪجهه انگريزن جي مشوري سان ڪري، جنهن ۾ سمورا سر، خانبهادر،

وڏيرا ۽ سيٺيون هجن، سا بہ ڪري آزاديءَ جي دعويٰ تہ پوءِ ڍاڪئون ئي پڪو“. (38)

۽ آخر اهو ورهاڱو ٿيو ۽ جڏهن لڏپلاڻ ٿي تہ ان جا اثر ڪهڙا پيا، انهيءَ جو اظهار هند ۽ سنڌ ۾ تخليق ٿيل سنڌي ادب ۾ موجود آهي.

هتان سنڌي هندن کي لڏپلاڻ کان پوءِ اتي پهچي جن تڪليفن کي منهن ڏيڻو پيو، ان جو اظهار موهن ڪلپنا جي ناول (”جلاوطني“، ”تاريخ مان موڪل“ واري ٻئي نالي سان ساڳيو ناول ڇپيو) ۾ واضح طور موجود آهي. جنهن ۾ هڪ ڪردار آهي، جنهن کان پنهنجا وڇڙي ويا آهن ۽ هو ڪئمپن ۾ بکيو بي روزگار ڀٽڪندو رهي ٿو. چوي ٿو:

”ڪنهن مسلمان بهادر منهنجي پيءُ جو خون ڪيو ڪنهن هندو بهادر ڪنهن مسلمان جو خون ڪيو. راڄنيتيءَ ۾ خون جي هولي ملهائي وئي آهي“. (39)

اهو ڪردار سنڌ مان لڏپلاڻ کي سنڌ جو هاڃو قرار ڏئي ٿو ۽ انهيءَ لڏپلاڻ کي تاريخ مان جلاوطني سمجهي ٿو ۽ چوي ٿو:

”چند شخصن ڪاغذن تي دستخط ڪئي ۽ نپي لڳڻ سان ڪپن ۾ حرڪت ۽ باهين ۾ تيزي آئي، پر جن دستخط ڪئي، انهن مان ڪوبہ شخص جلاوطن ڪونہ ٿيو“. (40)

آزاديءَ جي باري ۾ تہ وڏا خواب ڏيکاريا ويا هئا. مصيبت زده ماڻهن کي ڇيو ويو هو تہ تيسين ترسو جيسين پاڪستان قائم ٿئي، پوءِ سندن لاءِ کير ۽ ماکيءَ جون نديون وهي هلنديون. ان وچ ۾ مسلمانن جي اتحاد ۽ اتفاق جي نالي کين سڀ ڪجهہ سهڻو هو. (41)

”۽ آزادي آئي انگريزن بسترا گول ڪيا، پاڪستان ٿيو ۽ اسلامي راڄ آيو. عجيب تبديلي هئي. سيني ٻڏو ٿي ۽ مجيو ٿي، سمجهہ گم هئي“. (42)

اها سمجهہ ڪهڙي گم هئي، انهيءَ جو اظهار جمال ابڙي پنهنجي ڪهاڻي ”هو حر هو“ ۾ ڪيو آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار حر تحريڪ جو

سچو سپاهي آهي. انگريزن خلاف جدوجهد ڪري ٿو. مٿس انگريز سرڪار ڪيس داخل ڪري ٿي، سندس خون جي پياسي آهي. هو ڏاڙا بہ هڻي ٿو. ڦرون بہ ڪري ٿو پر پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ هڪ سماجي زندگي گذارڻ چاهي ٿو. تڏهن ڪيس پاڪستاني پوليس ماري ڇڏي ٿي. ورهاڱو ڇا هو؟ موهن ڪلپنا سندس ناول ”جلاوطني“ ۾ چوي ٿو.

”ورهاڱو هڪ راڄنيتي پل آهي، مان سمجهان ٿو هڪ پيڙهي ان غلطيءَ کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪندي ۽ ٻي ان کي درست ڪندي“. (43)

ورهاڱي کي پل قرار ڏيڻ جو سبب ڪهڙو بہ هجي، ان سان متفق نہ بہ ٿجي، پر مذهب جي نالي ۾ جيڪو ورهاڱو ٿيو ان ننڍي کنڊ جي تاريخ کي بدلائي ڇڏيو.

ڪرشن کٽواڻي پنهنجي ناول ”منهنجي منڙي سنڌ“ ۾ ورهاڱي بابت لکي ٿو” ”ديس کي ڌرمي خيال کان ٻن حصن ۾ ورهائڻ جون تياريون ٿي رهيون آهن، پر ڌرم تہ ڪن ڌرمين جي هٿ ۾ ماڻهن پنيلائڻ لاءِ وسيلو آهي. ڌارين سرڪار ۽ هتي جا سرمائيدار ملي هڪ ٿي ويا آهن“. (44)

ڪرشن کٽواڻي سنڌ مان اهڙيون وڻندڙ يادون کڻي ويو جن کي هو وساري نہ سگهيو. وطن جي سڪ ڪيس مسلسل سنڌ جا ماڳ مڪان ياد ڏياري ٿي. سنڌ ڇڏڻ وقت جنهن پيڙا مان هو گذريو انهيءَ جو اظهار هن ناول ۾ ڪيو اٿس. هن ناول ۾ ورهاڱي کان اڳ آزاديءَ واري تحريڪ انهيءَ وقت ماڻهن جي سوچ ماڻهن جا مسئلا، ڳوٺن ۽ شهرن ۾ سوچ جو فرق، سيني تي روشني وڌي اٿس، هو چوي ٿو:

”هي هاري سچا پر سادا سودا آهن. اٽپڙهيل ۽ راڄنيتي ليڊرن جي چال بازيءَ کي سمجهڻ هنن لاءِ ڏکيو آهي. هو بہ مذهب جي سڏ تي پنيلجي ويندا آهن. مون کي ائين لڳي رهيو آهي تہ هي ڇٽنگون آهن شايد پنيٺ ٻڏجي پون“. (45)

ڪرشن ورهاڱي کان اڳ هلندڙ تحريڪ، مذهبي جنون جي بنياد تي سياست کي پنهنجي ناول ۾ اظهاري ٿو ۽ هيٺئين طبقي جي جهالت ۽ سادگي ڏسندي هو خدشا ظاهر ڪري ٿو تہ سياسي ليڊر ضرور پنهنجي چالبازين ۾ ڪامياب ٿي ويندا ۽ ماڻهو مارائي وجهندا ۽ ائين ٿيو بہ، شروع ۾ اخبارن ۾ پڙهيو هو تہ ڪٿي ڪٿي فساد ٿيا آهن پر سنڌ اجان بچيل هئي پر خاص طور سان ورهاڱي کان پوءِ جون 1948ع ۾ ڪراچي ۽ پوءِ حيدرآباد ۾ مهاجرن جي اچڻ سان مسلم ليگي غنڊن ذريعي فساد ڪرائي هندن کان سنڌ ڇڏائي ويئي. ان صورتحال سنڌ جي ثقافتي ۽ ادبي واڌ کي وڏو ڪاپاري ڌڪ هنيو. (46)

پاڪستاني فڪر، مذهبي، جوش، آزاديءَ جو نعرو تمام خوبصورت هئا پر لڏ پلاڻ ۽ فسادن ان کي بدصورت بنائي ڇڏيو. ڪرشن کٽواڻي چيو هو تہ هڪ سچ آهي جو انسان ڪتابن مان پائڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ۽ ٻيو سچ آهي جو انسان مٽيءَ جي خوشبو مان پائي ٿو. (47)

مٽيءَ جي خوشبوءَ مان پاتل سچ سنڌي اديبن کي نئين رياستي فڪر سان تضاد ۾ آڻي بيهاريو. ورهاڱي جي پس منظر ۾ هندو مسلم نفرت کي اياز قادريءَ پنهنجي ڪهاڻي ”مان انسان آهيان“ ۾ ظاهر ڪندي انهن ماڻهن جي نشاندهي ڪئي آهي. جيڪي دين جي نالي تي ڦرلٽ، خون خرابو ڪن ٿا، ٻئي طرف هندو مسلمانن ۾ نفرت جو زهر ڦهلائين ٿا. هڪ طرف مسلمان ڪردار چوي ٿو:

”هنن دين جي دشمنن کي سبق سيکارڻو آهي، سڄي عمر ٻئي اسان کي لٽيو اٿن، قرضن ۾ اسان جون جايون جڳهيون، مال متاع سڀ ڪجهہ ڦري ويا. اڄ اسان جو وارو آهي. هي اسان جي حق جي لڙائي آهي، اسان جي پاڪستان جي جنگ آهي، اسان جي اسلام جو جهاد آهي، اڄ هنن ڪافرن کي ڏيکارڻو آهي تہ مسلمان شير ڇا ٿيندا آهن.“

ٻئي طرف هندو ڪردار نوجوان هندن کي مخاطب ٿيندي چوي ٿو.

”ديش مترو ڇا اوهان کي ملڪ جو ورهاڱو قبول آهي.“ سيٺ درمداس نوجوان هندن کي، جي مختلف هنڌان اچي ڪٺا ٿيا هئا، مخاطب

ٽيندي چيو ڇا اوهان ڀارت ماتا جي سرير کي ٽڪر ٽڪر ٿيڻ ڏيندا؟ اڄ رات هنن نيچ مسلمانن کي، جن هميشه اسان کي پئي تنگ ڪيو آهي، جن جي ڦرن، چورين ۽ ڌاڙن کان اسان ڪڏهن به شانتي ۾ نه رهيا آهيون. هنن کي ضرور مزو چکائڻ گهرجي.“ (48)

انهن ٻنهي نفرتن جي وچ ۾ پيڙهجندڙ عام ماڻهو هو. جنهن جو واسطو انهن نفرتن سان نه هو. عام ماڻهوءَ کي اهڙي سياست سان ڪا به دلچسپي نه هئي، هو پنهنجي ڌرتي پنهنجي ثقافت، پنهنجي سماجي خانداني لڳ لاڳاپن سان جڙيل هئا. هتان جا ماڻهو صدين کان ڌرتيءَ جي نفسياتي ۽ فڪري ساخت مطابق جنوني ڪو نه هئا، بلڪ هو امن پسند ۽ انسانيت پسند صوفياڻي فڪر جا پوئلڳ هئا. پر جڏهن ورهاڱي جا هاڃيڪار اثر انهن تي پون ٿا ته مفت ۾ پيڙا ڀوڳين ٿا. اهڙو ئي ڪردار اياز قادري جي ڪهاڻيءَ ”مان انسان آهيان“ ۾ موجود آهي، جيڪو زخمي ٿي جڏهن اسپتال پهچي ٿو ته سوچي ٿو ته مان ڪير آهيان؟

”تون ڪير آهين؟ تنهنجو نالو ڇا آهي؟“ ۽ ڊاڪٽر جي جواب ۾ زخمي صرف مشڪي ڏنو. ”تنهنجو مذهب ڪهڙو آهي؟“ زخميل مشڪي ڏنو. تنهنجو مذهب ڪهڙو آهي؟ زخميل ٽهڪ ڏنو. ڊاڪٽر ۽ نرس ٻئي ڏڪي ويا ”شايد ديوانو آهي“ نرس چيو. ”ڊاڪٽر صاحب مان هندو...... نه نه .... مسلم .... نه نه ڊاڪٽر صاحب. .... مان انسان آهيان، منهنجو مذهب انسانيت آهي.“ (49)

سنڌي ادب ۾ ورهاڱي کان پوءِ اهڙي ڪا به ڪهاڻي يا ناول نه لکيو ويو جنهن ۾ ورهاڱي جي حوالي سان، پاڪستان ازم يا هندو مسلم نفرت جو فڪر سمايل هجي، البته سرڪاري رسالن ۾ ڇپيل ڪجهه سنڌي شاعريءَ ۾ شروع ۾ اهڙا رجحان ضرور مليا آهن. پر نثري طور ڪهاڻيءَ ۽ ناول ۾ هندستان ۽ پاڪستان ۾ تخليق ٿيندڙ ادب ۾ مذهبي نفرت جي بجاءِ انسانيت پرستيءَ واري عقيدي جي مذهب جي ڳالهه ڪيل آهي، انساني اتحاد ۽ ايڪي جي ڳالهه ڪيل آهي.

نجم عباسي جي ڪهاڻي ”دوستي نہ ڏسي دين ڌرم“ ۾ هڪ ڪردار چوي ٿو.

”هندو بہ انسان آهي، مسلمان بہ انسان آهي، هو بہ انسانن جهڙو انسان آهي، هو بہ انسان وانگر خدا جو خلقيل آهي، جهڙيون خدا جون نعمتون اسان تي، تهڙيون انهن تي، وڏي ڳالهہ تہ اسين ٻئي سنڌي آهيون، هڪ ديس، هڪ وطن، هڪ زبان، گڏ رهون، گڏ راند روند ڪريون، اهڙو ٻيو ڪو ناتو ٿي سگهي ٿو.“ (50)

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ هندستان ۾ پيدا ٿيندڙ سنڌين جو نئون نسل پنهنجي والدين کان سنڌ جي باري ۾ ڳالهيون ٻڌي ٿو. سنڌ جي ماڳن مڪانن، شهرن، ڳوٺن جون ڳالهيون ٻڌي ٿو. والدين جي وطن لاءِ سڪ محسوس ڪري ٿو. انهي پس منظر ڪي علي بابا سندس ڪهاڻي ”ڌرتيءَ ڌڪاڻا“ ۾ ڏاڍو تفصيل ۽ گهرائي سان پيش ڪيو آهي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڪردار سندس ماءُ کان سنڌ جون ڳالهيون ٻڌي ٿو. سنڌ جي ڌرتي، جڳهين، سمنڊ، درياءَ، مڇين، ميربحرن، ڪيرٿر، ڪارونجهر ۽ هالار بابت ڳالهائيندي ماءُ وطن ڪي ساري ٿي. انهيءَ ڪي محسوس ڪندي پٽ ڪي سنڌ ڏسڻ جو شوق جاڳي ٿو. پر جڏهن سنڌ ۾ ڪراچي ايئرپورٽ تي پهچي ٿو تہ اتي ڪيس سنڌي ماحول نظر نہ ٿو اچي، هڪ دڪان تان شاهہ جو رسالو گهري ٿو تہ ڪيس نہ ٿو ملي ۽ ٻولي بہ سنڌي نٿي ڳالهائي وڃي. تڏهن مايوسي ٿئيس ٿي. ڪردار هڪ جڳهہ تي پنهنجي ماءُ ڪي سمجهائيندي چوي ٿو. ”سنڌ تي هينئر اهڙن مسلمانن جو قبضو آهي، جيڪي سڀ پاڻ ڪي عربن جو اولاد سڏيندا آهن. پاڪستان ۾ اڄڪلهہ ون يونٽ آهي، هاڻي ڌرتيءَ جي نقشي تي سنڌ نالي ڪو بہ ملڪ ڪونهي، تون اجايو سنڌ سنڌ ڪري دل ڪي ڪوڙا دلبا ڏيندي آهين. سنڌ ڪٿي بہ ڪانهي.“(51)

ساڳيو ڪردار ماءُ جي واتان وطن جي تعريف ٻڌي ٿو. سندس سڪ ۽ جذباتي وابستگي ڏسي ٿو:

”وطن جو جذبو زندگيءَ جي سمورن جذبن کان مهان آهي، وطن اڳيان زندگيءَ جا سمورا رستا وڌجي ويندا اهن، ڪجي ويندا آهن، ٽٽي ويندا آهن، چرخي تي ڊوڙندي، ڪچي تند جيان.“(52) تڏهن اهو نوجوان محسوس ڪري ٿو.

”آئون نٿو چاهان تہ وطن ڇا ٿيندو آهي، آئون انهيءَ جذبي کان ڪورو آهيان، انهيءَ مٽ جيان جو ڪنير جي نهائينءَ ۾ ٺڪرجي پيو هجي، منهنجو بہ اندر ائين ٺٺل ڪورو پٽ اونداهي آهي.“(53)

ورهاڱي جي پس منظر ۾ جيڪو ڏک، پيڙا ۽ سنڌ سان ويساهہ گهاتيون ٿيون انهيءَ جو اثر اديب تمام گهڻو قبول ڪيو. نہ صرف سنڌ ۾ پر هتان لڏي ويندڙ شرنارٿين سان هندستان ۾ ڪهڙيون زيادتيون ٿيون، هو ڪيئن ڪئمپن ۾ رهن ٿا، ڪيئن موت ۽ زندگيءَ کي منهن ڏين ٿا. سپني ڳالهين جو اظهار ڪهاڻيڪار ڏاڍو ڀرپور ڪيو آهي. انهيءَ ڏس ۾ موتي پرڪاش جي ڪهاڻي ”گهر گهر جي ڪهاڻي“ تارا چند مير چنداڻي جي ”جوش ۽ هوش“ ڪلا پرڪاش جي ”خانواهڻ“ موهن ڪلپنا جو ناول ”جلاوطني“ امر جليل جي ڪهاڻي ”هولي“ شيخ ابراهيم خليل جي ڪهاڻي ”پيرڻ جو حق“ غلام نبي مغل جو ناول ”اوڙاهہ“ مشهور آهن. پر سنڌ جي فڪري تسلسل ۾ موهن جي دڙي کان وٺي ورهاڱي تائين، مختلف دورن جي تهذيبن، ڌارين جو اچڻ ۽ انهن جا فڪري اثر، آغا سليم پنهنجي ناول ”اونداهي ڌرتي روشن هٿ“ ۾ ڏيکاريا آهن. هن ناول جو ڪئنواس موهن جي دڙي کان وٺي ننڍي کنڊ جي ورهاڱي تائين هر زماني ۾ پنهنجي مخصوص طرز فڪر ۽ مخصوص رجحان جا حامل نظر اچن ٿا. هن ناول ۾ زمان ۽ مڪان جي فاصلن کي مختلف ڪڙين سان ڳنڍي تسلسل ۾ آڻي بيهاريو آهي. هن ناول ۾ هڪ مجموعي فڪر ۽ تهذيب جيڪا قوم جي سڃاڻپ آهي، انهيءَ جي احساس کي پيدا ڪيو آهي، هن ناول جو ڪردار سارنگ هر دور جو اهم ڪردار آهي، جيڪو پيار، سونهن، فن ۽ سچائيءَ جي علامت آهي. ڪڏهن هن کي مها پوڄاري انهيءَ سچائيءَ سبب سزا ڏين ٿا تہ ڪڏهن ڪوڙا منافقي وارا قدر هن جي راهہ ۾ رڪاوٽ بنجن ٿا. پر هو هميشه سونهن ۽ سچ جي لاءِ جدوجهد ڪري ٿو. سندس محبوبہ (سنڌو) هر دور ۾ هن جي آدرش رهي آهي. هو ڪيس فن ۽ تخليق جي طاقت عطا ڪري

ٿي. سندس سُرندي جي تار ۾ سُر پري ڇڏي ٿي. هر دور ۾ هن کي مختلف روپن ۾ ملي ٿي پر سارنگ ذات پات، دين ڌرم جا سڀ ويڇا وساري هن وٽ اچي ٿو. سنڌو سندس ذات هئي، سندس ڌرتيءَ جي سونهن ۽ سوڀيا هئي، سندس پريم جو آلاپ هئي. پوءِ هڪ ڏينهن پاڪستان ٺهي ٿو. ورهاڱو ٿئي ٿو سنڌو وطن جا ورڻ ڇڏي هندستان هلي وڃي ٿي، سارنگ جو وجود اڌورو ٿي وڃي ٿو. هو حسن حق ۽ پيار جا آدرش ڪٽي مظلومن جي حمايت لاءِ ميدان ۾ لهي ٿو پر ڪيس مايوسي پلئه پوي ٿي. آزادي جي نالي تي هڪ نئين استحصالي دور جي شروعات ٿئي ٿي، روحاني استحصال، فڪري ۽ نفسياتي استحصال، تهذيب ۽ ٻوليءَ جو استحصال، معاشي استحصال جيڪي ماڻهو هندستان کان سنڌ ۾ آيا اهي مال ميڙڻ ۾ لڳي ويا. هو ڌرتيءَ کان ڪٽجي آيا پر سنڌ ڌرتيءَ سان پنهنجو رشتو ڳنڍي نہ سگهيا. ٻهراڙين جي غريب مسلمانن جي محنت ۽ جدوجهد ۽ شهرن ۾ رنگين مغربي ثقافت ۾ گم ٿيندڙ شهري ماڻهو وڏي تضاد جو شڪار ٿي ويا. سارنگ جي ڪردار ۾ انهيءَ سموري الميي جو درد سمائجي وڃي ٿو.

نتيجو

مجموعي طور ڏنو وڃي تہ سنڌ جو پاڪستان ٺهڻ ۾ هڪ اهم ڪردار رهيو آهي. خاص طور سنڌي وڏيرن ۽ هندو واپارين جا تضاد بہ نمايان آهن. پاڪستان جي تحريڪ ايرڻ وقت انهن تضادن کي سياسي ۽ مذهبي اختلافن جو رنگ ڏنو ويو. تنهن کان علاوه سنڌ جي ماڻهن کي پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ اچڻ واري خوشگوار تبديليءَ جا خوبصورت خواب ڏيکاريا ويا. غريب ۽ ڏتڙيل ماڻهن کي دلاسا ۽ آسرا ڏنا ويا پر ورهاڱي کان پوءِ صورتحال ڪجهہ ٻي سامهون آئي. هڪ تہ ڌرتيءَ سان سلهاڙيل ماڻهن کي لڏايو ويو. ٻئي طرف ڌارين جي يلغار سنڌ طرف ٿي، جنهن ڪري سنڌ جو قومي ۽ ثقافتي نقصان ٿيو. ان کان علاوه سنڌ مٿان هڪ اوپرو ۽ هٽرادو فڪر مڙهڻ جي ڪوشش ڪئي وئي ۽ هزارين سالن جي سنڌي ماڻهن جي سڃاڻپ کان انڪار ڪيو ويو.

شروع شروع ۾ بيشڪ ماڻهن ۾ پاڪستان لاءِ جوش ۽ ولولو هو. جنهن جو سنڌي ادب ۾ بہ اثر موجود آهي پر جلد ئي انهي نئين ۽ اوپري ۽ هٽرادو

گهڙيل فڪر ۽ سنڌ فڪر ۾ تضاد نمايان ٿيا. جنهن ڪري اهو ادب جنڻ ڪري نہ سگهيو ۽ پوءِ سنڌي ادب ۾ نثر توڙي نظم ۾ سنڌ جي فڪر جو تسلسل شروع ٿي ويو. جنهن ۾ امن پسندي، انسانيت پروري، ڀائيچارو، صوفي مت، وطن پرستيءَ وطن کان وڇڙڻ جو ڏک ۽ وطن جي سڪ ۽ سار ادب ۾ ظاهر ٿي.

سنڌ جي فڪر سان وابستگي، سنڌي ماڻهو جي نفسياتي ساخت ۽ تهذيبي عمل جو روح بنجي چڪو آهي. جنهن ڪري پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ جيڪي فڪري تضاد ٿيا، انهن جو سنڌي ادب ۾ نمايان اظهار ملي ٿو.

حوالا

1. مبارک علی ڈاکٹر، سندھ کے نسلی مسائل- شہزاد منظر فکشن ہائوس لاہور- ص38۔
2. زرداري محمد لائق ڊاڪٽر، تحريڪ پاڪستان ۾ سنڌ جو حصو قاضي محمد قاسم، نئين سنڌ لائبريري، مورو سنڌ، ڇاپو پهريون 1984ع، ص 121.
3. مبارک علی ڈاکٹر، سندھ کے نسلی مسائل ص، 45۔
4. زرداري محمد لائق ڊاڪٽر، تحريڪ پاڪستان ۾ سنڌ جو حصو، ص 461.
5. ايضاً، ص 561.
6. جي ايم سيد، سنڌ ڳالهائي ٿي، نئين سنڌ اڪيڊمي، ڪراچي. دفعو پهريون. 1993، ص_27
7. زرداري محمد لائق ڊاڪٽر، تحريڪ پاڪستان ۾ سنڌ جو حصو ص- 189.
8. ايضاً، ص 264.
9. مولانا ابو الڪلام آزاد، آزادي هند، الماس بڪ ڪمپني، ڪراچي بار اول، جنوري 1992ع.
10. وی ایف آگیف، سندھ تاریخ کے آئینے میں، مکتبہ دانیال کراچی، ص453۔
11. زرداري محمد لائق ڊاڪٽر، تحريڪ پاڪستان ۾ سنڌ جو حصو ص 236.
12. Thakur U.T Sindhi Culture, Bombay 1959. P-30
13. وی ایف آگئیف، سندھ تاریخ کے آئینی میں، ص179۔
14. ایم آرٹی، خواجہ محمد اشرف طوسی، مترجم مولانا ظفر احمد انصاری خواجہ کبریا---، پاکستان مسلم اور ہند، 1992 ، ص48۔
15. چراغ محمد علی، تاریخ پاکستان، سنک میل پبلی کیشن لاہور 1993 ، ص208۔
16. ايضاً، ص 398.
17. ايضاً، ص 397.
18. جويو خاڪي، برسات مئگزين مضمون پاڪستان ۾ سنڌ جا پنجاهه سال قسط 10، ص 5.

19. ترجمو مخدوم امير احمد، چچ نامو، سنڌي ادبي بورڊ ڇيون ڇيرو 976،
ص 526-
20. قادري اياز، مهراڻ 1956ع نمبر 3 جلد 5 مضمون، ص 223.
21. نظامي غلام احمد، نئين زندگي ڊسمبر 1951ع، ص 12.
22. ڏوڪري والا عزيز ايم اي، نئين زندگي، ڊسمبر 1951ع، ص 12.
23. قاصي نسيم عبدالرحمان، نئين زندگي، سيپٽمبر 1951ع، ص 35.
24. ڪربلائي مرزا گل حسن، نئين زندگي، مئي 1950ع، ص 35.
25. ڳاڙهوي سليم، نئين زندگي، جنوري 1955ع، ص 11.
26. سرشاري ساجد، نئين زندگي، اڪٽوبر 1954ع، ص 17.
27. آصف احمد خان، نئين زندگي، ڊسمبر 1965ع.
28. رام پياسي پمومل آنند، مهراڻ جلد4/4، 1955ع، ص 4.
29. دلگير هري درياني، مهراڻ 1956ع جلد 4/5، ص 17.
30. موهن ڪلپنا، سهيڙيندڙ ايچ آءِ سدارنگاڻي، ورهاڱي کان پوءِ سنڌي
شعر جي چونڊ، 1987ع ساهتيد اڪادمي، دهلي ص 154.
31. ايضاً، ص 3.
32. ايضاً، ص 30.
33. مهراڻ- سنڌي ادبي بورڊ جلد 4/4، سال 1955ع، ص 12.
34. سنڌي ادبي بورڊ جلد 5 نمبر 3، 1956، ص 46.
35. جتوئي حيدر بخش، مهراڻ جلد 11 نمبر2، 1961ع، ص 41.
36. شيخ اياز وڄون وسڻ آيون، ٻيو ايڊيشن 1989ع نيو فيلڊس، حيدرآباد، ص 37.
37. پليجو رسول بخش، سندي ذات هجن، سنڌي ادبي پبلشنگ ايجنسي
حيدرآباد، 1938ع، ص 117.
38. ڏيپلائي محمد عثمان، سانگهڙ، آگم پبليڪشن ايجنسي ڇاپو ٻيو
1985ع، ص 100_101.
39. موهن ڪلپنا، ٻہ ناول، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، 1990ع ڀهريون، ص 141.
40. ايضاً، ص 141

41. جي ايم سيد، نئين سنڌ لاءِ جدوجهد، ڀاڱو ڀهريون، بشير احمد ائنڊ برادرس ڪراچي، ص 261.
42. جمال ابڙو، پشو پاشا ڪهاڻي (هو حرهو) ورسٽي پبليڪيشن ڪراچي جون 1976ع، ص 42.
43. موهن ڪلپنا، ٻہ ناول، 136.
44. ڪنواڻي ڪرشن، منهنجي منڙي سنڌ، سنڌيڪا اڪيڊمي 1991ع، ص 172.
45. ايضاً، ص 169.
46. لاشاري فقير محمد، مقالو سنڌي ادب جو تاريخي جائزو ماهوار ”سنڌو“ ادب اڪيڊمي ڪراچي 1986ع، ص 100.
47. ڪنواڻي ڪرشن، منهنجي مڙي سنڌ، ص 31.
48. قادري اياز، مهراڻ چونڊ ڪهاڻي، مان انسان آهيان، سهڙيندڙ حميد سنڌي، حيدرآباد 1992ع، ص 66.
49. ايضاً، ص 68.
50. عباسي نجم، دوستي نہ ڏسي دين ڌرم، آزادي کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب جي اوسر، ص 404.
51. علي بابا ڪهاڻي، ڌرتي ڌڪاڻا، منهنجون ڪهاڻيون روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو ڀهريون 1994ع، ص 117.
52. ايضاً، ص 118.
53. ايضاً، ص 118.

مزاحمتي فڪر

مزاحمت ڇا آهي؟

هيگل چيو هو تہ انسان جي ارتقا خدا جو سفر آهي، پنهنجي ذات جي شعور ڏانهن. فطرت ۽ انسان روح جا بہ حصا آهن. فطرت اهو روح آهي، جنهن کي پنهنجي وجود جو شعور نہ آهي، پر انسان اهو روح آهي جيڪو ذات جي شعوري عمل ۾ مصروف آهي. بي شعور فطرت ۽ شعوري انسان ٻن حصن ۾ ورهايل آهن، جنهن ڪري ٻئي تضاد ۾ رهندا آهن.(1)

هيگل جو اهو فلسفو ويڳاڻپ (Alienation) بابت هو پر ڏنو وڃي تہ انسان ۽ فطرت جو تضاد ئي مزاحمت جو بنيادي ڪارڻ آهي. فطرت انسان کي جنم ڏنو ۽ انسان پنهنجي بچاءُ لاءِ فطرت جي بدلجندڙ حالتن کي منهن ڏيڻ لاءِ مسلسل ويڙهہ ڪري ٿو.

علم حيات مطابق زندگيءَ اها آهي، جيڪا آس پاس جي ماحول مان پنهنجي وجود جي بقا ۽ واڌ ويجهہ لاءِ فائديمند جزا چونڊي وٺندي آهي ۽ نقصانڪار جزا ٿوڪاري ڇڏيندي آهي. سائنسي زبان ۾ زندهہ شيءِ جي هڪ ڪرت کي ٻيچ گهڙ جو عمل (Metabolism) ڪوٺيو وڃي ٿو. هڪ پتڪڙي اميبا ۽ هماليہ جبل جي وچ ۾ اهو ئي فرق آهي تہ هڪڙي ۾ اهو ٻيچ گهڙ جو عمل موجود آهي ۽ ٻئي ۾ اهو موجود ڪو نہ آهي.(2)

انسان هميشه فطرت جي انهن قانونن خلاف وڙهندو رهيو آهي، جيڪي کيس نقصان پهچائين ٿا. جنگل ۾ جانور نما زندگي گذاريندي انسان کي ڪيتريون جنگيون ڪرڻيون پيون. ڪڏهن زلزلا ايندا هئا، ڪڏهن ٻوڏون، طوفان، بيماريون. ڪڏهن خونخوار جانورن کان بچڻ لاءِ جتن ڪندو هو ۽ ساڳيءَ طرح پنهنجي خوراڪ لاءِ بہ هٿ پير هڻندو هو. اها سموري پنهنجي وجود جي بقا جي جنگ هئي. انسان جي اها مزاحمت فطرت جي نقصانڪار جزن خلاف هئي. زندگيءَ جي انهيءَ ارتقا ۾ سماج جي تشڪيل ٿي، قانون ٺهيا، قدر ٺهيا، طبقا جڙيا ۽ انسان جي جنگ جا ڪيئي محاذ کلي پيا. انسان جي مزاحمت جا محاذ ٿي آهن.

1. فطرت.
2. وجود.
3. سماج.

زنده جيو زندگيءَ جي انهن هاڃن خلاف ضرور مزاحمت ڪندو، جيڪي ڪيس نقصان پهچائين ٿا ۽ اها جنگ دائمي آهي، ڪڏهن به نه ختم ٿيڻ واري آهي. التبہ ايترو ضرور آهي. هن جنگ ۾ جيترو انسان فتح حاصل ڪري ٿو ايترو سندس زندگيءَ سک سهنج سان گذري ٿي. جهڙوڪ بيمارين خلاف مزاحمت ڪندي انسان ميڊيڪل سائنس ۾ وسيع ترقي ڪئي آهي. گرمي سردي يا موسمي تبديلي جي خراب اثرن کان ڪيئن بچاءَ ورتا اٿس، ٻوڏن کان بچاءَ لاءِ وڏا بند ٻڌا اٿس، طوفان جي اڳواٽ خبر پئجي وڃي ٿي. سالن جا فاصلا منٽن ۾ طئي ڪري ٿو جنگلي ۽ وحشي پڻي جي فطرت کي مهذب انساني فطرت بنايو اٿس، هاڻي ته انسان هتراڌو مينهن وسائي سگهي ٿو ۽ وسندڙ مينهن کي روڪي سگهي ٿو. مطلب ته اهي سڀ شيون ۽ ايجادون فطرت سان مزاحمت دوران پيدا ٿيون آهن. اهو عمل مسلسل آهي، انسان پيدا ٿيڻ کان وٺي مرڻ تائين زندگيءَ جي عمل مان گذري ٿو. اهو عمل هڪ لمحي لاءِ به نه ٿو رڪجي. اهو سڀ هڪ ڪل هڪ وحد ۾ آهي، اميد ۽ نااميدي، خوف ۽ جرات، روشني ۽ اونداهي، جذبات، بي حسي، شعور ۽ بي شعوري انهي فطرت اندر آهي. ٻاهر ڪجهه به ناهي، تنهن ڪري جتي اميد، جرات، روشني، جذبات ۽ شعور هن ڦهلجندڙ ۽ وڌندڙ ڪائنات ۾ مثبت ۽ وجود جا دليل آهن، اتي نااميدي، خوف، اونداهي ۽ جهالت هن ڪائنات ۾ جدليات يعني تبديلي جا دليل آهن، جن جي خلاف جدوجهد ڪندي ئي زندگيءَ روان دوان ٿئي ٿي.

جزن ۾ پريشاني ۽ ڪل ۾ ارتقا آهي، شيون فنا ٿي وينديون آهن، زندگيءَ بقا حاصل ڪندي آهي، فرد ختم ٿي ويندا آهن، تاريخ اڳيان وڌندي رهندي آهي. انهي فنا ۽ بقا جي عمل ۾ زندگيءَ جي معنيٰ آهي. (3)

اها ئي معنيٰ پنهنجي وجود کي بخشڻي آهي ۽ اها معنيٰ صرف مزاحمت ڪندي ئي ملي ٿي. ڇو ته مزاحمت دوران ماڻهو کي پنهنجي وجود، آزادي ۽ اهميت جو بي پناهه احساس ٿئي ٿو. اها مزاحمت چاهي فطرت

خلاف هجي، سماج ۾ ناانصافي جبر ۽ تشدد خلاف هجي يا پنهنجي من جي بغاوت جي خلاف هجي. طاقت جو مظاهرو ڪرڻ ڪان وڌيڪ طاقتور جي جبر برداشت ڪرڻ ۽ سندس آڏو نه مڃڻ وقت بي پناهه وجود ڪي معنيٰ ملي ٿي، جنهن لاءِ سارتر چيو هو ته:

اسان ڪڏهن ايترا آزاد نه هئاسين جيترو جرمنيءَ ۾ قيد دوران هئاسين، اسان جي مٿان ظلم ڪندڙ اسان مان اها اميد رکي ويٺا هئا ته اسان انهن جي ڏاڍ ۽ ظلم ڪي هڪ اٽل حقيقت ۽ سچ مڃي مقدر جو فيصلو سمجهون، اهو ئي سبب آهي ته اسان ان حالت ۾ آزاد هئاسين.(4)

بلڪل اها ئي ڳالهه شاهه لطيف پنهنجي شعر ۾ چئي آهي.

سکر سي ئي ڏينهن جي مون گهاريا بند ۾،
وسايم وڏ ڦڙا، مٿي ماڙين مينهن،
واجهائي وصال ڪي ٿيس توارون تيئن،
نيڻ منهنجو نينهن، اجاري اڇو ڪيو.

جبر ۽ ڏاڍ دوران ماڻهو ظلم اڳيان نه جهڪي ۽ مسلسل مزاحمت ڪندو رهي، اها پنهنجي وجود جي بچاءَ جي هڪ ڏکي ويڙهه آهي، جنهن دوران ماڻهو ڪي پنهنجي طاقت ۽ آزادي جو بي پناهه وجدان ٿيندو آهي.

زندگيءَ ڪي معنيٰ صرف جبر سهڻ سان نٿي ملي پر جبر خلاف جدوجهد ڪرڻ سان به ملي ٿي. سائين جي ايم سيد چيو هو ته دنيا وڙهي جيئڻ جو ميدان آهي، جنهن ۾ صرف مضبوط ۽ صالح ماڻهو يا قوتون سلامت ۽ زنده رهن ٿيون، ڪمزور ۽ غير صالح فنا ٿيو وڃن.(5)

اهڙو ئي فلسفو ڊارون جو "Survival of the Fittest" وارو آهي. زندگيءَ جي سڄي ارتقا جي تاريخ آهي ته ذرتيءَ تي موجود هر جيو هر قوم جيستائين مزاحمت جي همت رکي ٿي، ان وقت تائين زنده آهن.

مزاحمت صرف اها نه آهي ته ظلم سهي وڃجي يا لٺ ڏڪو کڻي ويڙهه ڪجي، بلڪ مزاحمت جو هڪ ٻيو رخ اسان ڪي صوفين ڏسيو آهي، جيڪو آهي جانوراڻي يا وحشي جبلت خلاف مزاحمت جو. انا، اهنڪار، حسد، ڪينو، لالچ، دغا، هرس، ساڙ خلاف مزاحمت. چو ته دنيا پرستي ۽ روحانيت جي ڪا به انتها ناهي، پر وحدت الوجود ۾ ٻيا ئي ناهي. روحانيت ۽

دنيا هڪ عمل وحدت جا ٻہ پاسا آهن. تنهن ڪري هڪ وچٿرو رستو آهي، جيڪو انتهائي مثبت ۽ سڪون وارو آهي. مادي پسندي جي شدت يا روحانيت واري شدت ٻئي رويا ڏک جو سبب بنجن ٿا.

مون ماڙيءَ جو سومرا، ٻنهي پارين ڏک،
هت عمر جو اهڪ، هت مارو ڏينم ميهڻا.

ظلم جو پنهنجو ڏک آهي، پر امن ۾ پڻ هڪ ڏک آهي. جهڙيءَ طرح ڪنهن چيو هو تہ اختيار ۾ بہ ڪيتري مصيبت آهي. فرد جي مڪمل آزادي نعمت آهي، پر ساڳئي وقت فرد جي بي پناهہ آزادي جو وجدان فرد کي تنها ۽ پريشان ڪري ڇڏي ٿو. ڇو تہ فرد کي سماج جي قانونن ۽ روايتن قدر اڳيان وري بي وس ٿيڻو پوي ٿو.

روسو چواڻي انسان آزاد هوندي بہ ڪيترين ئي زنجيرن ۾ قيد آهي، آزاديءَ جون بہ پنهنجيون پابنديون آهن. ڇو تہ سماج حڪم ۽ محڪم جي قانون تحت هلي رهيو آهي. ٻاهرين طاقت جو تصور هر فرد کي ڏياري ان کي اطاعت تي مجبور ڪيو ويندو آهي. تنهنڪري اختيار هٿڻ ۽ استعمال ڪرڻ بلڪل انهيءَ ڏند ڪٿا وانگر لڳي ٿو، جنهن ۾ انسان پنهنجي اختيار کي استعمال ڪري ڪڻڪ جو داڻو کاڌو ۽ جنت مان نيڪالي مليس.

سنڌ جي صوفين انهيءَ اطاعت کي پنهنجي ذات جي اندر ڳوليو ۽ هر فرد کي بيروني حڪمن جي اطاعت جي بجاءِ خود مختيار ۽ کل وحدت ۾ جوڙي ڇڏيو. اذيت، نفرت، حڪم جي بجاءِ عشق، محبت ۽ حسن جهڙن لازوال جذبن کي ڦهلائڻ جو پيغام ڏنو.

ڏند ڪٿائن ۾ مزاحمتي فڪر

انسان جي تهذيب، تمدن، شعور، مذهب، فلسفي جي بنيادي ارتقائي تاريخ ڏند ڪٿا ۾ آهي. روز بہ روز جا واقعا، نہ سمجهہ ۾ ايندڙ حادثن متعلق انسان ڏند ڪٿائن ذريعي انهن جا سبب ٺاهي ڇڏيا. ڏند ڪٿا جيڪا پوءِ مڙني مذهبن، مافوق الفطرت سرشتي جي تشڪيل جو سرچشمو بڻي.(6) ۽ هو مڪتبہ فڪر جي پوئلڳ پنهنجي فڪر کي اجاگر ڪرڻ لاءِ ڏند ڪٿا جو سهارو ورتو.

جيئن البرٽ ڪاميو چيو هو تہ:

Myths are made for the imagination to breathe life into them.(7)

ترجمو: ڏند ڪٿا کي پنهنجي زندگيءَ ڪا نہ ٿئي، اهي اسان جو تخيل آهن، جن ۾ اسان خود روح ڦوڪي انهن کي زندهہ ڪري ڇڏيندا آهيون.

بلڪل اهڙي طرح، هومر، فرائيڊ، سارتر، ڪاميو، شڪسپيئر، ڪارل مارڪس ۽ سنڌ ۾ اسان جي صوفي شاعرن ڏند ڪٿائن جي ڪردارن کي کڻي پنهنجون فڪري ڪاوشون پيش ڪيون ۽ انهن ڏند ڪٿائن جي ڪردارن کي جياري ڇڏيو جيڪي زندگيءَ جي مڙني شعبن جي علامت آهن. اهڙي طرح پروميٿس (Prometheus) ديوتا، سسيفس ديوتا، عزازيل ۽ اسان وٽ سنڌ ۾ سسئي، مارئي، مورڙو، سهڻي مزاحمتي ڪردار آهن.

انسان اڳيان فطرت هڪ وڏي طاقتور شيءِ هئي، هن فطرت جي هر شيءِ جي اڳيان الڳ الڳ ديوتا ٺاهيا، سج، چنڊ، مينهن، پوک جا ديوتا ٺاهيا. ماڻهن ديوتائن جي فطرت بہ انساني ٺاهي، جنهن ۾ ڪي ديوتا نرم دِل، پيار ۽ محبت جي علامت آهن تہ ڪي ديوتا تخليق ۽ حسن جي علامت آهن تہ ڪي وري ظالم ۽ جابر آهن. اهڙي طرح انهن ديوتائن جي زندگيءَ ۾ ديويون بہ آهن، جيڪي حسن يا پيار جي علامت بہ آهن تہ چالاڪي، مڪر، فريب ۽ ناز نخرن جون علامتون بہ آهن.

يوناني ڏند ڪٿائن ۾ سڀ کان وڏيڪ طاقتور ديوتا زيوس (Zeus) آهي، جيڪو سيني ديوتائن جو ۽ ماڻهن جو مالڪ سمجهيو ويندو آهي. جيڪو آسمان، ڌرتي، جنت ۽ دوزخ جو مالڪ آهي. هو رحم ۽ انصاف

ڪندڙ آهي تہ ظالم بہ آهي، هو سزا ۽ جزا ڏيندڙ بہ آهي. مطلب تہ يوناني ڏند ڪٿا ۾ زيوس جو تصور بلڪل خدا جي تصور سان ملندڙ جلندڙ آهي.

هاڻي انهيءَ طاقت ور ديوتا خلاف مزاحمت جا بہ ڪردار نمايان ۽ مشهور آهن.

1. پروميٿس (Prometheus)
2. سسيفس (Sysphus)

پروميٿس ٽائٽين (Titan) خاندان جو هڪ ڏاهو ديوتا آهي، جنهن انسان کي باهہ جي استعمال کان سواءِ لکڻ پڙهڻ، حساب ڪتاب، نجوم ۽ طب جا علم سيکاريا. انسان کي ڏاهپ جا گس ٻڌايا، انسان کان مستقبل جو علم کسي اميد ۽ آسري حوالي ڪيائين، جيئن انسان سٺي زندگي گذاري سگهي. زيوس کيس اهڙي انسان دوستي جي سزا ڏني.

لوهي سنگهرن ۾ ٻڌرائي ڪوهہ ڪاف جبل جي چوٽيءَ تي ٽنگائي ڇڏيو جتي زيوس طرفان موڪليل هڪ ڳجهہ روزانو پروميٿس جو جيرو کائيندي هئي. جيئن تہ پروميٿس ٽائيٽن خاندان مان هو ان ڪري هن جو کاڌل جيرو ٻئي ڏينهن تي ساڳيو اوترو جو اوترو ٿي ويندو هو.(8) ۽ ائين هو پيهر جيئرو ٿي پوندو هو.

پروميٿس ڪميونسٽن جو پسنديده هيرو رهيو آهي ڇو تہ هي ديوتا بغاوت ۽ عزم جي علامت آهي، جيڪو زيوس جي ظلم خلاف مزاحمت ڪري ٿو. باربني (1820ع پيدائش) فرانس جي انقلاب جو مشهور هيرو هو. ان پروميٿين (Promethean) نالي هڪ رسالو 1842ع ۾ ڪڍيو هو.(9)

ان کان پوءِ ڪارل مارڪس جو بہ ڏند ڪٿائن مان پسنديده ڪردار پروميٿس هو. مزدور بہ سڄو ڏينهن محنت ڪري ٿو سرمائيدارن لاءِ واڌو قدر (Surplus value) پيدا ڪري ٿو ۽ رات جو سمهي ٿو تہ وري تازو توانو ٿي وڃي ٿو ۽ وري اها ئي محنت، اهو سلسلو اڻ کٽندڙ آهي. مارڪس وٽ پرولتاري (مزدور) باغي ۽ انقلابي آهي، بلڪل اهڙي طرح پروميٿس انڪاري آهي، زيوس جي خلاف مزاحمت ڪري ٿو.

يوناني ڏند ڪٿا جو ٻيو ڪردار سسيفس آهي، جيڪو پڻ مهاديو زيوس جي ڏمر هيٺ آيل ڏوهاري آهي. سندس سزا آهي تہ هو پاتال ۾ رهي

جيڪو زيوس جو جوڙيل جهنم آهي. اهو هن انهيءَ لاءِ ٺاهيو آهي تہ باغين کي سزا ڏجي. سسيفس کي ان پاتال ۾ اڇلايو ويو هو. سندس سزا اها آهي تہ هو پاتال ۾ هڪ ڳري پٿر کي ڪٽي جبل تائين پهچائي ۽ جڏهن هن اهو ڳرو پٿر چوٽيءَ تائين ٿي پهچايو تہ جهنم جي واليءَ هيڊز ان کي ٺڏو هڻي هيٺ ڪيرائي ٿي ڇڏيو ۽ سسيفس وري وري اهو پٿر ڪڍڻ وارو عمل ڪندو رهي ٿو. سسيفس زيوس جي آڏو نٿو مڃي ۽ مسلسل مزاحمت ٿو ڪري، سندس انڪار جي ڪا حد ناهي نہ ڪي پڄاڻي.

سندس انڪار خود اختيار/ خدا بڻجڻ لاءِ ناهي ۽ نہ وري خاموش مزاحمت آهي پر اختيار طرفان مليل امر کي للڪار آهي، هو اهو نہ ٿو مڃي تہ ڪا مٿانهين هستي سندس باري ۾ فتويٰ مڙهي فيصلو ڪري، نصيب جوڙي، هن جي ناڪار سندس هستيءَ جي هاڪار آهي.(10)

اها ئي مزاحمت وجود کي معنيٰ بخشي ٿي جنهن لاءِ البرٽ ڪاميو چيو هو تہ:

The fundamental subject of the myth of Sisyphus is this: It is legitimate and necessary to wonder life has a Meaning. (11)

ترجمو: هن ڏند ڪٿا جو بنيادي موضوع اهو آهي تہ اهو تصور ڪرڻ ضروري ۽ جائز آهي تہ زندگيءَ کي معنيٰ آهي.

بلڪل اهڙي طرح مسلم ڏند ڪٿا ۾ شيطان جو ڪردار آهي، شيطان انڪاري آهي، هو خدا جو چوڻ نٿو وني ۽ هميشه جي لاءِ تڙجي وڃي ٿو. شيطان، جو انڪار مسلسل ۽ ابدي آهي. شيطان جو عمل انڪار آهي، جنهن جو صوفين وٽ دليل عشق الاهي آهي، جنهن ڪانسواءِ هو ٻئي کي انهي جو لائق نٿو سمجهي. خدا اقرار جو حڪم آهي، پر شيطان انڪار جو عمل آهي. ڏٺو وڃي تہ هر انڪار پٺيان دليل آهن، علم آهي، جمهوريت آهي، آزادي ۽ اختيار آهي.

اهڙيءَ طرح حضرت آدم عليه السلام جو ڪردار آهي، جيڪو حوا سان گڏ جنت ۾ لطف ۽ سرور جي زندگي گذاري رهيو آهي، پر شيطان انهن کي برغلائي ٿو ان وقت آدم پنهنجو اختيار استعمال ڪري ٿو يعني خدا

جي نافرماني ڪري ٿو ۽ خدا جو عتاب نازل ٿئي ٿو. انهن کي جنت مان نيڪالي ملي ٿي ۽ کين زمين تي اڇلايو وڃي ٿو.

هتي آدم وٽ اختيار هو پر طاقت نہ هئي، جو هو اهو اختيار استعمال ڪري، يعني خوف ۽ طاقت جو ڊپ هو ان سبب هڪ ٻي طاقت جو برغلائڻ ضروري هو. آزاديءَ جو امر، پهريون قدم جيڪو آدم کنيو انهيءَ سان هو زبردست پريشاني ۽ مصيبت جو شڪار ٿي وڃي ٿو.

اها علامت آهي معاشري ۽ فرد جي، فرد جڏهن معاشري، رياست، قانون کان بغاوت ڪري ٿو تہ هو اهڙي حالت جو شڪار ٿئي ٿو.

هندي ڏند ڪٿائن ۾ زيوس جو ڪردار ديوس پتر، يا ديوس (Dyaus) سڏجي ٿو جيڪو آرين جو آسماني خدا هو ساڳئي وقت آرين وٽ اندر ديوتا ويڙهو جنگجو ڪردار هو سندن ڪردار بدلجي وڃن ٿا.

قديم سنڌ ۾ زمين ڌرتي ماتا هئي، عورت تخليق جو سرچشمو هئڻ ڪري ديوي هئي. مطلب تہ قديم سنڌ ۾ مادري نظام هئڻ ڪري ديوين جو تصور وڏيڪ آهي. مردن ۾ مها ديوتا جو بوتو لڌو آهي، جنهن کي سرجان مارشل شوِ ديوتا سڏي ٿو.(12)

قديم سنڌ ۾ تخليق ڪندڙ شين جو پوڄا ٿيندي هئي، جنهن ۾ ڌرتي ماتا ۽ يوني جي پوڄا جو رواج هو. مطلب تہ قديم سنڌ ۾ حڪم ۽ محڪومي واري سماج نہ هئڻ ڪري ويڙهو جنگجو ديوتائن جهڙا ڪردار ناهن، امن پسند ۽ خوشحال سماج هو. هو ڪائنات کي بہ عورت ۽ مرد جي جنسي تعلقات وانگر شڪتي ۽ پروش جي ميلاپ جو نتيجو خيال ڪندا هئا. فصل ۽ نسل جي افزائش سندن اصل ڌرم هو.(13)

اهڙي طرح آرين جا ديوتا اگني، وايو مترا ۽ ٻيا ديوتا جن جي رگ ويد ۾ تعريف ٿيل آهي، سنڌ ۾ اچڻ کان پوءِ انهن جي اهميت گهٽجي ويئي، بلڪ اند ديوتا جي اهميت وڏي ويئي، جيڪو سنڌ ۾ مينهن ۽ فصل جي واڌاري جو ديوتا هو.

مطلب تہ قديم سنڌ ۾ مزاحمت صرف هڪ رخ واري يعني فطرت جي ڏکيائين سان هئي ۽ اها اجتماعي مزاحمت هئي، جنهن ۾ تحقيق ۽ تخليق جو عنصر نمايان هو پر اجان سنڌ جي تاريخ ۽ نيم تاريخي ۽ نيم

حقيقي لوڪ دستان خود ڏند ڪٿائن ۾ شامل ڪري سگهجن ٿا. جهڙوڪ سسئي، سهڻي، مارئي، مورڙو وغيره مزاحمتي ڪردار آهن. جن جو صوفين، شاعرن پنهنجي فڪر ڪي سمجهائڻ لاءِ سهارو ورتو ۽ ساڳئي وقت انهن ڪردارن کي زندگي بخشي ڇڏي آهي. هنن ڪردارن جي مزاحمت جا مختلف رخ موجود آهن. سسئي پنهونءَ جي جدائي برداشت نہ ڪندي سماجي رواجن خلاف اڪيلي نڪري پوي ٿي ۽ جبل، رڻ پٽ جهاڳي مسلسل سفر ڪري ٿي. سسئي سماجي روايتن، قدرن، پابندين کان مڪمل بغاوت ڪري ٿي ۽ سهڻي دريا پار ڪري ميهار سان ملڻ وڃي ٿي. سهڻيءَ جو ڪردار يوناني ديومالائي ڪردارن کان گهٽ ناهي، ڇو تہ سهڻيءَ جي بغاوت سچي نظام ۽ سماج جي قدرن جي خلاف آهي. هن جو قدم انتهائي ڏکيو آهي، وٽس عزم، همت، بهادري، جستجو، قرباني ۽ والهانا عشق ۽ وابستگي آهي. سهڻي جو ڪردار يوناني ڪردار سسيفس ۽ پروميٿس کان وڌيڪ اهم آهي، ڇو تہ سهڻيءَ وٽ صرف ناڪار ناهي، هوءَ اذيت سهندي پنهنجي وجود کي معنيٰ نٿي بخشي بلڪ هوءَ سماج (جيڪو زيوس ديوتا جهڙي طاقتور آهي) طرفان مڙهيل پابندين ۽ حڪم کان بغاوت ڪري پنهنجي چونڊيل راهہ تي نڪري پوي ٿي ۽ رستي ۾ هر جوکم، هر تڪليف کي سهندي پنهنجي منزل ماڻي ٿي. سهڻي پنهنجي وجود کي معنيٰ پنهنجي طئي ڪيل مقصد سان سچي رهڻ ۾ ڏئي ٿي. جيئن مارئي پنهنجي مارن سان، پنهنجي وطن سان محبت ڪري ٿي ۽ عمر جي ڏنل لالچن ۾ نٿي اچي، بلڪ عمر جي حڪم ۽ مرضيءَ خلاف مزاحمت ڪري ٿي ۽ پنهنجي مقصد سان سچي رهي ٿي. عمر خلاف مزاحمت سان مارئيءَ کي پنهنجي وجود جي اهميت جو بي پناهہ احساس ٿئي ٿو جيڪا وطن سان، ماروئڙن سان پنهنجو رشتو جوڙي ويٺي آهي ۽ اهو ئي سبب سندس مقصد ۽ وجود کي معنيٰ بخشي ٿو.

سنڌ جي ڪلاسيڪل شاعرن انهن لوڪ داستانن يا ڏند ڪٿائن جهڙن ڪردارن ذريعي سنڌ جي اصل فڪر کي نمايان ڪيو آهي، جنهن ۾ مزاحمت صرف وجود کي معنيٰ ڏيندڙ عشق سان آهي، اهو عشق لازوال آهي، قديم سنڌ جي انهيءَ پس منظر سان ڳنڍيل آهي تہ وجود جو مثبت پهلو افزائش فصل ۽ نسل آهي، تنهنڪري تخليقي قوت اندر ۾ جيو سگهہ (Vital

force) جي تڪميل آهي. اهو جذبو محرڪ آهي، مسلسل جستجو وارو آهي. جنهن لاءِ ڀٽائي چيو آهي تہ:

جان جان هئي جيئري ورچي نہ ويٺي،
وچي ڀونءِ پيٺي سڪندي ڪي سڄڻين.

سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پسمنظر
(پاڪستان کان اڳ)

مزاحمتي ادب جو اصطلاح ڪو نئون جوڙيل ناهي، ان مان مراد اهو عوامي ادب آهي، جنهن جون پاڙون پنهنجي سماج (ڌرتي) ۾ ڪتل هونديون آهن، جو ته ان عوام جي جمهوري ۽ سماجي آزاديءَ جي نمائندگي ڪرڻ ڪري هميشه عوام دشمنن حڪمران طبقن ۽ نظرين سان مهاڏو اٽڪايو آهي.

سنڌ ۾ مزاحمتي ادب پڻ انهيءَ تاريخ جي تسلسل جو نتيجو آهي. سنڌي ڪلاسيڪي شاعرن وٽ ڪليو ڪلايو انڪار ڪرڻ ۽ ڪوڙي جي قوت سامهون ٽيڙ ڪان سواءِ تصوف ۽ ويدانت پڻ مزاحمتي فڪر طور نظر اچن ٿا.(14)

هندن ۽ مسلمانن جي مذهبي جنون پرستيءَ سماج ۾ جنهن نفرت کي پيدا ڪيو انهيءَ کي ختم ڪرڻ ۽ ٻنهي کي متحرڪ ڪرڻ جي صلاحيت اسان کي صوفياڻي فڪر ۾ ملي ٿي. هندستان ۾ اهڙي ڪوشش ٻارهين صديءَ ۾ ڀڳتي تحريڪ ذريعي اسان کي ڏسڻ ۾ اچي ٿي. ڏکڻ هند ۾ رامانج (1137_1016ع) ۽ ماڌهو (1278_1119ع) اتر هندستان ۾ سوامي رامانند ۽ ڪبير ڀڳت (1518_1125ع) ملن ٿا. سنڌ ۾ وري ڀڳتي تحريڪ جو پرچار نام ديو (1350_1270ع) ۽ گرونانڪ (1429ع پيدائش) ذريعي ملي ٿو. اها ڀرپور مزاحمت هئي، جيڪا هندو ۽ مسلم مذهبي جنون پرستيءَ ۽ نفرت خلاف ملي ٿي. هنن جو خاص فلسفو اهو هو ته هنن ذات پات، ڇوت ڇات، مذهبي مت ڀيت ختم ڪري ڇڏيو ڇو ته ايشور پريم آهي، پريم کان شودر ۽ برهمڻ، هندو مسلمان، مرد ۽ عورت کي روڪي نٿو سگهجي. انهي وقت هندستان ۾ وحدانيت، عشق الاهي ۽ انسان دوستي جي پرچار ڪرڻ وارن ۾ خواجه معين الدين اجميري (1139_1235ع) راجپوتانه ۾ خواجه نظام الدين اوليان 1325_1238ع) دهليءَ ۾ بو علي قلندر، پاڻي پت ۾ شيخ تقي الله ۽ شيخ جلال الدين تبريزيءَ، بنگال ۾ سيد جلال الدين بخاري (1291_1191ع) ۽ سنڌ ۾ لال شهباز قلندر (1234ع وفات) شامل هئا.

هنن بزرگن جو پنهنجو هڪ مزاحمتي ڪردار هو. هنن جو فڪر، شاعري ۾ انسانيت پرستي جو درس هو.

سنڌ ۾ صوفي فڪر جو شاهه عنايت شهيد (1065هه بمطابق 1656ع پيدائش) پهريون ڪردار هو. جنهن ڪليءَ طرح وقت جي حڪمرانن سان مهاڏو اٽڪايو. هن انسانيت دوستي ۽ محبت جو درس ڏنو. هن معاشي طرح ”جيڪو کيڙي سو کائي“ جو نعرو هڻي طبقاتي جاگيرداري نظام کي چئلينج ڪيو. هي اهو انقلابي قدم هو جنهن وقت جي حڪمرانن ۽ جاگيردارن کي ناراض ڪري وڌو ۽ شاهه عنايت جي سنئون سڌو مخالفت ڪرڻ لڳا. تذڪره صوفيائي سنڌ ۾ لکيل آهي تہ:

شاهه عنايت پنهنجي فقيرن سان گڏ دشمن جي فوج سان چار مهينا مقابلو ڪندو رهيو ۽ آخر حڪمرانن طرفان قرآن پاڪ وچ ۾ رکي امن جو معاهدو ڪرڻ جي التجا ڪئي وئي ۽ اهو يقين ڏياريو ويو تہ شاهه صاحب نواب اعظم جي سامهون پيش پوي، سندس جان ۽ مال جي مڪمل حفاظت ڪئي ويندي. پر حڪمرانن جي اها چال هئي. شاهه صاحب سان دوکو ڪيو ويو ۽ کيس شهيد ڪيو ويو.(15)

اڄ بہ جهوڪ شريف ۾ گنج شهيدن جا (جن ۾ سوين صوفي فقير شهيد ڪري گڏ دفن ڪيا ويا هئا) انهيءَ ڳالهه جو ثبوت آهن تہ هت هڪ زبردست مزاحمتي جنگ ٿي هئي، جيڪا انسانيت، پيار ۽ محبت جي لاءِ هئي ۽ طبقاتي گهٽ وڌائي جي خلاف هئي. سنڌ ۾ انهيءَ مزاحمتي تحريڪ جو تسلسل صوفياڻي فڪر ۾ وقت بہ وقت ملندو رهيو آهي، جڏهن مدد خان پناڻ سنڌ تي ڪاهي آيو هو. ظلم وستم جي بازار گرم هئي، ان وقت مراد فقير ڪنڊڙي واري جو شعر اسان کي ملي ٿو:

ماري مدد ڪون دور ڪرو،
چوڙي وچي يهودي يزيد ميان.

جنهن وقت پنجاب تي رنجيت سنگهه جو قبضو هو. ان وقت سيد احمد بريلوي سنڌ جي سيد صبغت الله شاهه راشدي (پير پاڳاري) کان مدد وٺڻ آيو هو. پير صاحب کيس هڪ وڏو لشڪر ڏنو جنهن جي مدد سان 23 جون 1830ع ۾ سکن کان پشاور فتح ڪيو.(16)

ان کان پوءِ سيد فتح محمد شاهہ لکياري 23 جون 1843ع ۾ مياڻيءَ جي جنگ ۾ حصو ورتو. اهڙي طرح ادبي طور خليفي نبي بخش لغاري (ميرن جي دور) جو لکيل ڪيڏارو جنگ جو اهڃاڻ آهي.

مطلب تہ سنڌ جي ماڻهن وقت بہ وقت مزاحمتي ڪردار ادا ڪيو آهي، جيڪو انگريزن جي دور ۾ اسان کي نمايان ملي ٿو. روپلو ڪولهي 21 آگسٽ 1889ع (شهادت)، هيمون ڪالاڻي 21 جنوري 1843ع (شهادت)، مائي جيئڻي سپا هيملاڻي، پير پاڳاري، جي ايم سيد، حيدر بخش جتوئي، شيخ اياز، جيٺمل پرسرام، شيخ عبدالحميد سنڌي، سيٺ هرچندراءِ وشنداس، جمشيد مهتا، خان بهادر کهڙو، حاجي عبدالله هارون وغيره اهڙا ڪردار آهن، جن وقت بہ وقت انگريز سامراج خلاف عملي توڙي قلمي مزاحمت ڪئي. هي اهو دور هو جنهن ۾ انسان سڄي دنيا ۾ غلاميءَ جي زنجيرن مان ڇوٽڪاري جي لاءِ جدوجهد ڪري رهيو هو. طبقاتي ورهاست، ذات پات، جنگ جي خطرناڪ نتيجن، سامراجي استحصال، معاشي ڏيوالپڻو بيمارين ۽ ڏڪار خلاف انسان سجاڳ ٿي چڪو هو. انسان کي اهو شعور ملي چڪو هو تہ انسان جي هٿان انسان جي غلامي فطرتي ۽ دائمي ناهي بلڪ جدوجهد جي ذريعي انهيءَ مان ڇوٽڪارو حاصل ڪري سگهجي ٿو تنهن ڪري ان وقت سڄي دنيا ۾ مزاحمتي تحريڪ ۽ ادب ۾ ان جو اظهار ملي ٿو جنهن وري انهيءَ دور ۾ سنڌ جي ادب تي پنهنجو اثر ڇڏيو. انهيءَ ساڳئي دور ۾ بنگال، هندستان، روس، فرانس ۽ چلي ۾ پڻ اهڙا اهڃاڻ ڏسي سگهجن ٿا.

هندستان ۾ دلت تحريڪ اڇوتن يعني گهٽ ذات وارن جي تحريڪ هئي، جيڪا ذات پات، طبقاتي ورهاست خلاف هئي. ان جو اظهار اسان کي دلت ادب ۾ ملي ٿو. 1960ع ۾ مغربي ڀارت ۾ هيءَ تحريڪ تمام شدت سان شروع ٿي، جنهن ۾ شاعرن، اديبن ڀرپور حصو ورتو. دلت ادب جو هي شعر ڏسو:

لوگو اٹھو

دلت کے آنسو نے تاریخ کے کنوؤں کو بھر دیا ہے

انہوں نے جن پر نسلیں فخر کرتی ہیں

منعصب لوگوں کی

نفرت کو نگل لیا ہے

غیرت کا سورج بھڑک اٹھا ہے

ذات پات کو جلادو۔(17)

يورپ ۾ بہ جنگ عظيم کان پوءِ اها مزاحمتي جنگ ادب ۾ اجان بہ نمايان ٿي، ادب صرف ڪيٿارسز يا وقت گذارڻ جو ذريعو نہ رهيو بلڪ ادب ڌرتيءَ سان، سماج سان، عوام سان، عام ماڻهو جي ڏک، تڪليف سان وابستہ ٿي ويو. اديبن کي سماجي تبديلي جو اهم ۽ بنيادي حصو سمجهيو ويو.

"One of the chief motives of artistic creation is certainly the need of feeling that we are essential in relationship to the world."(18)

ترجمو: هن سڄي ماهراڻي تخليق جي اهم مقصدن مان هڪ اهم مقصد هن دنيا ۾ انساني وجود جي اهميت جي احساس کي يقيني بڻائڻ جي ضرورت آهي.

فنڪار جي تخليق جي اهم مقصدن مان هڪ اهو بہ آهي تہ دنيا سان لاڳاپي جي حوالي سان اسين اهم آهيون. يعني فنڪار خلا ۾ لٽڪيل ناهي، هو صرف تخليق جي آڌار تي تخليق نٿو ڪري پر هن جو وجود سماج سان، دنيا سان ائين جڙيل آهي، جيئن جسم جو ذهن سان. اهڙي ڪميٽيڊ ليکڪ لاءِ سارتر چيو:

"The Committed writer knows that words are action. He knows that to reveal is to change and that one can reveal only by planning to change.(19)

ترجمو: اهو ليکڪ جيڪو پنهنجي نظرئي سان سچو آهي، ان مطابق هو لفظ کي عملي طور ڄاڻي ٿو سمجهي ٿو تہ ان جا لفظ محرڪ آهن. هو اهو سمجهي ٿو تہ ڪنهن راز کي کولڻ تبديلي آڻڻ جي برابر آهي ۽ هو فقط منصوبہ بندي جي ذريعي تبديلي آڻڻ جي ڳالهہ ڪري سگهي ٿو.

سارتر ان جو اظهار ان وقت ڪيو جڏهن فرانس سامراج جو روپ ڌاري الجزائري قوم جي ماڻهن کي آزادي گهرڻ جي ڏوهہ ۾ گوليون هڻي خاموش ڪيو ويو. ان وقت سارتر فرانسيسي قوم جو فرد ٿي ڪري فرانس جي مخالفت ڪئي ۽ فرانس جي فوج کي قاتل ڪوٺيو.

انگليںڊ ۾ برٽرينڊرسل اهو اديب هو جنهن ويٽنام ۾ جنگي ڏوهن جي جاچ لاءِ قانونن ۽ دانشورن تي مشتمل هڪ ٽربيونل قائم ڪيو ۽ هن آمريڪا جي سامراجي خونخوار ۽ وحشي ڪردارن کي دنيا آڏو وائکو ڪيو. پهرين جنگ عظيم دوران هو باقاعده امن جو جهنڊو کڻي دنيا وارن کي جنگ کان نفرت ڪرائڻ جي راهه هموار ڪرڻ لاءِ نڪتو. هن جو چوڻ هو ته:

ڪنهن عظيم جنگ جو مطلب نه رڳو هڪ دؤر

جو خاتمو آهي پر تهذيب جو زوال پڻ آهي.(20)

سويت يونين ۾ اديبن جي جدوجهد جي باقاعده هڪ تاريخ آهي، جيئن ميڪسم گورڪي، ٽالسٽاءِ، رسول حمزه توف، ميخائل شولوخوف وغيره. ميخائل شولو خوف ٻي جنگ عظيم ۾ باقاعده هڪ سپاهيءَ جي حيثيت سان وڙهيو. پاڻ سڄو ديش ڀڳت هو ۽ سڄي عمر ڪميونسٽ پارٽيءَ جو ميمبر رهيو ۽ انقلاب لاءِ خدمتون سر انجام ڏيندو رهيو.

اهڙيءَ طرح چليءَ جو مشهور شاعر پبلو نرودا (12 جولاءِ 1904ع پيدائش) پنهنجي شاعريءَ ۾ عوام ۽ انسانيت جي ڳالهه ڪئي ۽ سامراج دشمن هو. فلپ جي نوئيل بيڪر 1961ع ۾ هيٿارن خلاف جدوجهد ڪئي. هن هاري ناري ۽ غريب ماڻهن کي پنهنجو سڏيو ۽ کين چيو ته لبنان اوهان جو آهي.(21)

هوڏانهن بنگال ۾ قاضي نظر الاسلام پهريون قوم پرست انقلابي شاعر هو جنهن سرمائيداريءَ خلاف اقتصادي انصاف جو نعرو هنيو ۽ معاشي هڪجهڙائيءَ جي ڳالهه ڪيائين، هن فرسوده گنل ريتن ۽ رسمن خلاف مزاحمت ڪئي. سندس مشهور نظم ”آگمني“ جي ڇپجڻ کان پوءِ حڪومت کيس گرفتار ڪيو جتي هن رت سان گيت ”دروهي“ (باغي) تخليق ڪيو. جيڪو بنگالي ادب ۾ انقلابي گيت آهي. سڄي دنيا ۾ اديب جي اهڙي سجاڳيءَ جو اثر سنڌ ۾ به پيو. يورپ جي جديد ادب، سويت اديبن جون انقلابي تحريرن، بنگالي جي اديبن سان انسان دوستيءَ خاص طور سان ٽئگور جي قومي امنگن، امن پائيچاري ۽ انسان دوستيءَ سنڌي اديبن کي متاثر ڪيو.(22)

اهو ئي زمانو هو جو سنڌ ۾ دنيا جي ناليوارن اديبن جون تخليقون ترجمو ٿيون ۽ طبعزاد جديد ڪهاڻي ۽ ناول لکڻ جو رواج پيو. ان وقت اديب گهڻو ڪري وچئين طبقي جا نوجوان هئا، جن جو ذهني لاڙو قومي آزادي، قوم

پرستي، گانڌيءَ جو فلسفو اهنسا صوفي مت ڌانهن هو. جنهن ڪري قومي آزادي، مساوات ۽ سامراج دشمني جڙ تہ سنڌن مسلڪ بڻجي پيو هو.(23)

سنڌ ۾ مزاحمتي ادب جو پس منظر

(پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ)

ورهاڱي کان پوءِ جيڪا لڏپلاڻ ٿي ان ۾ سنڌ جو وچيون طبقو واپاري طبقو هندو هئڻ ڪري هتان لڏي ويو. نتيجي طور تقريباً ڏهہ سال اهڙا گذريا جنهن دوران سنڌ جي سياست صرف چند وڏيرن جي هٿ ۾ وڃي رهي، جن ۾ مسلمانيت ۽ پاڪستانيت جو جذبو اجان تازو هو ۽ ان وقت صوبي ۾ حڪومتي بحران صرف وڏيرن جي پنهنجي ذاتي ويڙهہ جي ڪري ٿي رهيو هو جنهن لاءِ ان وقت جي اخبار پاڪستان ٽائمز اهو لکيو هو تہ:

"وزارتیں ایسے خریدی اور بیچی جاتی ہیں، جیسے بلیک مارکیٹ میں اشیا، کابینہ ایسے بنائی اور توڑی جاتی ہیں جیسے اسٹاک ایکسچینج کے معاملات، وزیر اعلیٰ ایسے آتے جاتے ہیں جیسے کوٹھے کے تماشبین۔"(24)

اهي وڏيرا سنڌ کي ٿيندڙ نقصان کان بي خبر هئا. ٻئي طرف پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ هندستان ۾ هلندڙ ڪميونسٽ تحريڪ جا ڪيترائي نوجوان پاڪستان پهتا. جن هن ملڪ ۾ ترقي پسند نوجوانن سان گڏجي ڪميونسٽ تحريڪ جو بنياد رکيو. جن ۾ حسن ناصر، سجاد ظهير، امام علي نازش، سوڀوگيانچنداڻي، حيدربخش جتوئي وغيره شامل هئا.

ساڳئي وقت ادبي پليٽ فارم تي بہ ترقي پسند گروهہ پيدا ٿي چڪو هو. جنهن ۾ شيخ اياز، رشيد ڀٽي، نياز همايوني، عبدالڪريم گدائي، اياز قادري، سراج الحق، سوڀو گيانچنداڻي وغيره شامل هئا. پاڪستاني حڪمران ان وقت ڪميونسٽ تحريڪ کان سخت خوفزده هئا. ڇو تہ سڄي دنيا ۾ ڪميونسٽن جي جدوجهد سامراجين سان مهاڏو اٽڪائي بيٺي هئي. تنهن ڪري هتان جي حڪمرانن بہ سڀ کان پهريائين ڪميونسٽن خلاف آپريشن شروع ڪيو. 17 اپريل 1948ع تي ٽريڊ يونين جي اڳواڻن کي گرفتار ڪيو ويو.(25) ڇو تہ هو ڪارخانا بند هئڻ ڪري وڌندڙ بيروزگاري خلاف احتجاج ڪري رهيا هئا. ڪميونسٽن خلاف پهريون وڏو آپريشن 1951ع ۾

ڪيو ويو. جيڪو پنڊي سازش ڪيس نالي مشهور آهي. جنهن لاءِ ڪميونسٽ پارٽيءَ جي اڳواڻ ڊاڪٽر اعزاز نذير جو چوڻ آهي ته دراصل اها پاڪستاني فوج جي جنرل اڪبر جي بغاوت هئي. جنرل اڪبر نه ڪميونسٽ هو نه پارٽي ميمبر پر سندس زال پارٽيءَ سان رابطي ۾ هئي. ڇو ته جنرل اڪبر پاڪستاني ۽ هندستاني سرحدن جي جهيڙي دوران نوراڪشتي مان بيزار ٿي چڪو هو جنهن ڪري هن بغاوت ڪرڻ چاهي. هن پنهنجي زال ذريعي ڪميونسٽ پارٽيءَ جي حمايت حاصل ڪرڻ چاهي ٿي، پر ڪميونسٽ پارٽيءَ صاف انڪار ڪري ڇڏيو. ڇو ته بهرحال هيءَ فوجي بغاوت هئي، ڪو ڪميونسٽ انقلاب نه هو. انهيءَ دوران ڳالهه وڃي پاڪستان رياست جي اعليٰ عملدارن تائين پهتي. تنهنڪري وڏي پئماني تي آپريشن شروع ڪيو ويو. هن آپريشن ۾ حسن ناصر، فيض احمد فيض، سجاد ظهير، سوڀو گيانچنداڻي وغيره گرفتار ڪيا ويا ۽ ڪميونسٽن تي سخت تشدد ڪيو ويو. جنهن ۾ حسن ناصر شهيد ٿي ويو (حوالو ڊاڪٽر اعزاز نذير سان ذاتي ڪچهري).

۽ آخر 1954ع ۾ ڪميونسٽ پارٽيءَ تي پابندي لڳائي وئي. ساڳئي وقت حڪومت ڪيترين ئي من گهڙت ڪميونسٽ دشمن تنظيمون ناهيون، جهڙوڪ مبشر حسن جي قيادت ۾ اينٽي ڪميونسٽ گروپ فرنٽ ايم زيد خواجه جي قائم ڪيل ”انجمن انسداد ڪميونزم“ وغيره(26) جن جو ڪم هو پورهيتن جي اڳواڻن جي خلاف الزام تراشي ڪرڻ، پورهيتن جي ٻڌي ٽوڙڻ ۽ سندن طاقت ڪمزور ڪرڻ. 1955ع ۾ ون يونٽ قائم ڪيو ويو. ون يونٽ جو ٺهراءُ سنڌ اسيمبليءَ مان پاس ڪرايو ويو. بقول سائين جي ايم سيد جي ته اهو ٺهراءُ سٽن سالن لاءِ سياست کان خارج ٿيل خان بهادر کهڙي تان پابندي هٽائي سنڌ اسيمبلي جو ميمبر نه هئڻ جي باوجود حڪومت جي ميمبرن کي ڏيڄاري ڏنڊي جي زور تي سنڌ اسيمبليءَ مان ون يونٽ جي فائدي ۾ ٺهراءُ پاس ڪرايو ويو. مخالفت ڪندڙن کي جيل موڪليو ويو.(27)

بنيادي طرح ون يونٽ پاڪستاني فڪر جو لازمي ۽ منطقي نتيجو هو. جنهن ۾ ملڪ جي صوبائي حيثيت کي ختم ڪيو ويو. اولهه پاڪستان

۽ اوپر پاڪستان جي آباديءَ جي فرق يعني اقليت ۽ اڪثريت ختم ڪري بنهي يونٽن کي مرڪزي اسيمبلي ۾ هڪ جيتري نمائندگي ڏني وئي. ون يونٽ جو قيام هڪ تہ اوپر پاڪستان ۾ بنگالين جي اڪثريت ۽ جمهوري حق کي تسليم ڪرڻ کان انڪار هو ٻيو تہ بنگالين، سنڌين، بلوچن، پختونن جي صدين جي ثقافت، زبان، سماجي، سياسي مفادن ۽ اقتصادي مفادن کي ختم ڪرڻ هو. سائين جي ايم سيد ڪتاب ”سنڌ ڳالهائي ٿي“ ۾ لکيو آهي تہ ون يونٽ ناهڻ جو وڏي ۾ وڏو مقصد اوپر پاڪستان (بنگال) جي اڪثريت کي ختم ڪري اولهہ پاڪستان جي نالي ۾ بالادستي قائم ڪرڻ هو.

ساڳئي وقت ون يونٽ نهڻ سان زبان جو مسئلو بہ پيدا ٿيو. 1955ع ۾ ون يونٽ جي قيام سان ئي اردو شاگردن کي سنڌي زبان پڙهائڻ جو سلسلو بند ڪيو ويو پر ان جي مقابلي ۾ سنڌي ٻار اردو پڙهڻ تي مجبور هئا.(28)

1956ع ۾ ڪراچي يونيورسٽيءَ جي سنڊيڪيٽ اهو فيصلو ڪيو تہ امتحان سنڌي بجاءِ صرف اردو ۾ ورتا ويندا.

آخر 8 آڪٽوبر 1958ع تي اسڪندر مرزا جي صدارت ۾ ملڪ ۾ پهرين مارشل لا جو اعلان ڪيو ويو جنهن جو چيف مارشل لا ايڊمنسٽريٽر ايوب خان هو. 27 آڪٽوبر 1958ع تي محمد ايوب خان اسڪندر مرزا جي صدارت ختم ڪري خود صدر بڻجي ويو. اهڙي طرح سنڌ سان باقاعده ويساهہ گهاتيون ۽ ناانصافيون شروع ٿيون.

Sindhis had been suffering because of the frequent military rule in Pakistan. The Army had Intervened in the country's politics since 1958.(29)

ترجمو: پاڪستان ۾ هر وقت ملٽري حڪومت جي ڪري سنڌي ماڻهو تڪليف ڀوڳيندا رهيا آهن. 1958ع کان وٺي فوج پاڪستان جي سياست تي اثرانداز ٿيندي رهي آهي.

ايوب خان تعليمي سڌاري لاءِ هڪ ڪميشن قائم ڪئي، جنهن اهو فيصلو ڪيو تہ پاڪستان جي قومي زبان اردو هوندي، جنهن ڪري

تعليمي طور ۽ آفيس جي معاملات لاءِ اردوءَ کي ڪتب آندو ويندو. ايوب خان ڪميشن جي انهيءَ فيصلي کي نافذ ڪري ڇڏيو. انهيءَ سان گڏ سنڌي جي حيثيت ختم ڪئي وئي. ڪميشن جو اهو فيصلو سنڌي زبان سان وڏي ناانصافي هئي.

ڪميشن جي انهيءَ فيصلي خلاف سنڌي اديبن، دانشورن، محققن، استادن ۽ سنڌي عوام شديد احتجاج ڪيو. جلسا جلوس ڪيا، مضمون ۽ ڪتابچا لکيا، حڪومت کي تارون ڪيون، سيمينار ڪيا.(30)

پر نتيجو ڪو نه نڪتو. انهيءَ مارشل لا دوران سنڌ جون زمينون تمام وڏي تعداد ۾ سنڌ کان ٻاهرين فوجي ۽ سول آفيسرن ۾ ورهايو ويون.

شايد ئي ڪو جنرل هو، جنهن سنڌ جي مختلف بيراجن تي پنهنجي لاءِ زمين الاٽ نه ڪرائي هجي. انهن ۾ ايوب خان ۽ موسيٰ خان کان وٺي اصغر خان ۽ ٽڪا خان تائين سياسي ۽ غير سياسي (جنرل) آبادگار شامل هئا. 1958ع کان 1962ع جي عرصي دوران سؤ ماڻهن مان زمين حاصل ڪندڙن ۾ 75 غير سنڌي هئا.(31)

مجموعي طور ون يونٽ ۽ ايوب خان جي مارشل لا دوران جيڪي نقصان ٿيا اهي هن ريت آهن:

1. ون يونٽ جي مخالفت ڪندڙ سياستدانن، شاگردن، اديبن، پورهيتن کي جيل ۾ وڌو ويو. کين سخت اذيتون ڏنيون ويون.
2. ون يونٽ جي قيام سان سنڌ جي جدا جاگرافيائي حيثيت ختم ٿي وئي.
3. سنڌ جي ثقافت، تهذيب، ٻولي ۽ ادب کي ختم ڪرڻ جون ڪوششون ڪيون ويون.
4. سنڌين کي روزگار کان محروم ڪيو ويو.
5. سنڌ جو نالو هر جڳهه تان متائڻ جي ڪوشش ڪئي وئي، ايتري قدر جو حيدرآباد سنڌ اسٽيشن تان سنڌ جو نالو ڪڍيو ويو. ڪنري سنڌ کي ڪنري پاڪ ڪيو ويو. لفافن، ڪتابن ۽ پمفليٽن ۾ سنڌي لکڻ ڏوهه قرار ڏنو ويو.
6. سنڌ ”سابق سنڌ“ ٿي وئي........(32)

۽ انهيءَ وقت شيخ اياز چيو هو ته:

”سنڌڙي تنهنجو نانءُ ورتو جڻ ڪاريهر تي پير پيو.“

مطلب تہ پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ فوجي عملدارن ۽ سياستدانن جي مسلسل غلط فيصلن ۽ پاليسين جي نتيجي ۾ سنڌ جو قومي وجود خطري ۾ پئجي ويو ۽ آهستي آهستي سنڌ جي قومي وجود، جمهوري حق، ٻولي ۽ ثقافت، سنڌ جي تشخص، سنڌي ماڻهن جي صوفياڻي مزاج متائڻ جون ڪوششون ڪيون ويون. اهڙي صورتحال ۾ قوم جو هر فرد، هر طبقو متاثر ٿيو. وڏيري کان وٺي، ڌائين پير کان وٺي فقير تائين سڀ متاثر ٿيا.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ پهريون ڀيرو سنڌي ماڻهن ۾ شديد محروميءَ جو احساس ٿيڻ لڳو. اهو احساس شاگردن، اديبن ۽ دانشورن ۾ وڌيڪ ٿيڻ لڳو. نتيجي طور اها پرت پنهنجي قومي تشخص ۽ بقا جي جنگ وڙهڻ لاءِ تيار ٿي وئي. اها مزاحمتي جنگ فڪري طور قوم پرستيءَ ۾ لازمي طور ترقي پسندي ۽ روشن خيالي ۾ موجود هوندي آهي. تنهن ڪري هن مزاحمتي جنگ ۾ ترقي پسندن، ڪميونسٽن، اديبن ۽ شاگردن ڀرپور حصو ورتو. انهيءَ جو اظهار عملي طور 4 مارچ 1967ع وارو واقعو آهي. هي واقعو بظاهر تہ هڪ سرڪاري اهلڪار (جيڪو ايوب خان جي دور ۾ مسرور حسن حيدرآباد جو ڪمشنر هو) جي خلاف هو پر اصل ۾ سنڌي ماڻهن ۾ لڪل ون يونٽ ۽ ايوبي مارشل لا جي نفرت جو اظهار هو ۽ ساڳئي وقت ايوبي آمريت کي للڪار هئي.

هن واقعي ۾ سنڌ يونيورسٽيءَ جا شاگرد ۽ اديب شامل هئا، جن کي حيدرآباد پهچي جلوس ڪڍڻو هو پر رستي ۾ کين پوليس روڪي لٺبازي ڪئي، ٿي سو ستن ڄڻن کي گرفتار ڪيو ويو.(33)

ان وقت سنڌي شاگردن ۾ ڪا منظم ۽ تجربيڪار سياسي تنظيم نہ هئي، نہ ئي وري ٻاهر سنڌ جي حقن لاءِ قومي جدوجهد ڪا منظم سياسي تنظيمي شڪل ۾ موجود هئي. ان کان اڳ سائين جي ايم سيد پارلياماني طريقي سان اسيمبلي ۾ مقابلو ڪري چڪو هو. ڪامريڊ حيدر بخش جتوئي جي اڳواڻي هيٺ هاري ۽ قومي جدوجهد ۽ ساڳئي وقت عملي ۽ ادبي

پليٽ فارم تان محترم ابراهيم جوئي، شيخ اياز جي اڳواٽي هيٺ جدوجهد ٿي رهي هئي. پر 4 مارچ 1967ع تي اهو پهريون واقعو ٿيو هو جنهن ۾ سنڌي ماڻهن پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ پهريون ڀيرو پنهنجي الڳ تشخص تي زور ڏئي ان کي ظاهر ڪيو.

انهيءَ واقعي کان پوءِ سنڌ ۾ اهڙي جدوجهد جو ارتقائي عمل تيز ٿيو. شاگرد، اديب، صحافي هڪ فڪري نڪتي تي منظم ٿيڻ لڳا. شاعري، ڪهاڻي ۽ ناول ۾ سنڌي ماڻهن جي حقن جي ڳالهه ٿيڻ لڳي.

جنهن وقت سنڌ جو نالو ڪٽڻ گناهه هو ان وقت سنڌي شاگردن "جيئي سنڌ" جو نعرو هڻي قومي ۽ اجتماعي انساني وقار ۽ آزاديءَ سان جيئڻ جو بنياد وڌو ۽ اڳتي هلي سنڌي شاگردن جي انهيءَ هلچل مان قوم پرست تنظيمون ٺهيون. جن پنهنجي جدوجهد جو بنياد سائين جي ايم سيد پاران پيش ڪيل قوم پرستيءَ واري فڪر تي رکيو.(35)

اعجاز منگي پنهنجي مضمون "نئون نسل ۽ چوٿين مارچ" ۾ لکندي چوي ٿو:

چوٿين مارچ ون يونٽ ۽ آمريت جي انڌيري ۾ پهرين جنگ هئي، جيڪا نوجوان نسل جو ورثو آهي. پر اها شروعات اڳتي هلي اطمينان جوڳي تنظيمي ضابطي ۽ انقلابي اصول جي گهيري ۾ اچي نه سگهي. ڇو ته سنڌ جي سياسي ماضي ۾ موجود انقلابي فڪر جي سخت اٽاٽ نظر اچي ٿي. دنيا جون اهي قومون ڪيتريون نه خوشنصيب آهن جن کي ڪانٽ، هيگل، روسو مارڪس، لينن جهڙا سنجيده ۽ مدلل استاد نصيب ٿيا، جن نوجوان نسل جي بهترين ذهني اوسر ۽ واڌ ويجهه ۾ پنهنجي فڪري سگهه کي استعمال ڪيو پر ان جي برعڪس اسان جي نوجوان نسل جي اڳواٽي، جذباتي شاعرن، رومانوي اديبن ۽ گهٽ ذهين سياستدانن ڪئي، جن جا خطرناڪ اثر اسان جي اڄوڪي سياسي ماحول تي واضح نموني ڏسي سگهجن ٿا.(36)

اها ڳالهه صحيح آهي ته سنڌ جي قومي سياست جي عمارت باقاعده ڪنهن انقلابي نظرئي يا فڪر تي نه ٺاهي وئي هئي. سياست ۾ وڏيرا

پنهنجي مفاد خاطر قوم پرست بہ بنجي ويندا هئا تہ سامراجي چاڙتا بہ! سنڌ جو زياده تر پڙهيل لکيل ۽ وچولو طبقو ورهاڱي کان پوءِ لڏي ويو هو. تنهن ڪري سنڌ ۾ قومي تشخص ۽ قوم پرستي جي جديد فڪر جي شروعات اديبن ۽ شاگردن ڪئي، جن وٽ جذبا هئا پر عقلي رهنمائي نہ هئي. ان وقت انهيءَ گروهہ ۾ جذباتي، غير سنجيده روين ڪاوڙ ۽ انتشار جو مليل رجحان موجود هو. جنهن جو نتيجو اهو نڪتو تہ سنڌي ادب ۾ نعري بازي ۽ پرچاري لاڙن جنم ورتو. جذبن ۽ جنون زندگي جي گهڻن پاسن کي نظر انداز ڪري ڇڏيو. نوجوان دنيا جي مختلف انقلابن ۽ فڪرن کان متاثر ٿي، سستي هيروازم جو شڪار ٿي ويا. هنن پنهنجي جدوجهد جي عمارت پنهنجي ڪلچر، پنهنجي ماڻهن جي نفسياتي ساخت ۽ سنڌ جي اصل فڪر تي نہ رکي. جنهن ڪري اڳتي هلي سياسي طور هو عام ماڻهن کان ڪٽجي ويا، پر ساڳي وقت انهيءَ مزاحمتي تحريڪ ۾ سامراج دشمني، مارشل لا خلاف نفرت ۽ ان وقت واري پاڪستاني فڪر سان تضاد موجود هئا، جنهن ڪري سنڌي ادب ۽ سنڌ جي سياست ۾ مثبت اثر بہ پيا. سنڌي ادب ۾ سماجي مسئلا، عام ماڻهو جي زندگي، غريب جي زندگيءَ جو معيار بدلائڻ جون ڳالهيون، ناانصافي، ظلم، استحصال، جنگ، مذهبي تنگ نظريءَ خلاف زبردست احتجاج موجود آهي. سياست ۾ قوم پرستي ۽ مارڪسي فڪر جا لاڙا نمايان رهيا.

سنڌ جي انهن لاڙن ۾ فڪري تضاد هميشه پاڪستاني فڪر جي اهڙي رخ سان ٽڪر کاڌو آهي. هميشه مارشل لا، جبر، ڏاڍ، رجعت پسندي ۽ ملا پرستي جي خلاف آواز بلند ڪيو آهي. اهو ئي سبب آهي جو جڏهن ضياءَ شاهي واري 1977ع ۾ مارشل لا لڳي تہ وڏ ۾ وڏ انهيءَ خلاف مزاحمت سنڌي ماڻهن ڪئي. 1983ع ۾ ايم آر ڊي جي تحريڪ هلي تہ وڏ ۾ وڏ انهيءَ ۾ سنڌي ماڻهن حصو ورتو جن ۾ هاري، مزدور، دانشور ۽ اديب شامل هئا.

سنڌ جي انهيءَ سموري مزاحمتي تحريڪن جو اثر ادب تي تمام گهڻو پيو بلڪ ائين چئجي تہ سنڌي نوجوانن جي فڪري تربيت ۾ سنڌي ادب جو بنيادي هٿ آهي.

سنڌي ادب ۾ مزاحمتي فڪر

شاعري

ورهاڱي کان پوءِ آهستي آهستي سنڌ ۾ سنڌي سڃاڻپ، سنڌي ثقافت ۽ ٻوليءَ جا ڪيئي مسئلا پيدا ٿيا، ڇو ته پاڪستان جي تحريڪ جو بنياد مذهب تي رکيل هو. انهيءَ ڪري بنياد پرستن خاص طور سان انهيءَ ڳالهه تي زور ڏنو ته پاڪستان کي هڪ ئي اسلامي سڃاڻپ هئڻ گهرجي. اهي سڀ ڳالهيون جمهوريت جي بنيادي اصول جي خلاف هيون. ڇو ته جمهوريت ۾ اقتدار اعليٰ جو مالڪ عوام هوندو آهي ۽ قانون اسيمبلي ۾ عوام جا نمائندا ٺاهيندا ۽ بدلائيندا آهن پر هن ملڪ ۾ جمهوريت کي مسلمان بنائڻ جو ڪم شروع ڪيو ويو. اهي سڀ منطقي ۽ فڪري محرڪ هئا، پاڪستان ۾ مارشل لا ۽ ون يونٽ لڳائڻ جا. جنهن جي خلاف مزاحمت ڪرڻ تي ترقي پسندن خلاف آپريشن ڪيو ويو. ون يونٽ لڳايو ويو ۽ انهن سڀني ڳالهين کي هٿي ڏيڻ لاءِ مارشل لا لڳائي وئي. انهيءَ سڄي عمل ۾ فڪري طور سنڌ جا تضاد نمايان ٿيڻ لڳا ۽ سنڌ جي دانشورن، عالمن، اديبن ۽ شاگردن پنهنجي قومي تشخص برقرار رکڻ جي جدوجهد شروع ڪري ڏني ۽ سنڌي ادب ۾ مزاحمتي ۽ بغاوت جو عنصر نمايان ٿيڻ لڳو. اديب، شاعري ۽ نثر ذريعي قوم ۾ محبت، وطن، ڌرتيءَ، پنهنجي تهذيب ۽ پنهنجي ٻوليءَ سان پيار جا جذبا اڀارڻ لڳا ۽ لازمي طور هي مزاحمتي سلسلو قوم پرستيءَ واري فڪر ڏانهن وڌڻ لڳو. ساڳئي وقت 1956ع ۾ سنڌي ادبي سنگت جو پهريون ڪنوينشن اصل ۾ انهيءَ تاريخي ذميدارين جي شروعات هئي، جنهن سنگت کي وڌي ۾ وڌي ترقي پسند ادبي تنظيم جي مرتبي تي رسايو.

هن موقعي تي سنگت کي رجسٽرڊ ڪرايو ويو ۽ ان جون شاخون قائم ڪيون ويون.(37)

اديبن جي انهي اتساهه ۽ جدوجهد کي ڏسندي تنوير عباسي چيو ته:

اهو زمانو ويو جو شاعر ڏسندا هئا ڪي خالي خواب،
اڄ جا شاعر خواب ڏسن ٿا ۽ ڪن ٿا تعبيرون پيو،
اي تنوير هي تنهنجا شعر به سنڌ جو ڀاڳ مٽائيندا،
ڪي اهڙيون تقريرون آهن، جي آهن تقديرون پيو.“

ابراهيم جويو چيو هو تہ ”ماڻھو غلاميءَ کي غلامي سمجهي، ڏک ۾ ڏاڍ کي ڏک ۾ ڏاڍ سمجهي“.(38)

اهو غلاميءَ جو احساس ڏک ۾ ڏاڍ جو احساس شاعريءَ ۾ نمايان ملي ٿو. جهڙوڪ هي شعر ڏسو:

اڄ بہ هاماني حڪومت اڄ بہ فرعوني فضا،
اڄ بہ پيا پسجن هزارين زار پارا سنڌ ۾،
ڏيل ڏوٽين جو ڏڪائي ۾ ڏکن تي ڏيئي ڏک،
ڏاڍ سان ڏاڍيون پسايا ڏينهن جو تارا سنڌ ۾.(39)

يا وري هي شعر ڏسو:

چور چٽي ويو ياڳيو قابو
زور ظلم ۾ سيني زوري
رشوت خوري کير کٽوري
ڪامورن ڪردار اجان پي ساڳيا ڙي.(40)

انهيءَ احساس کي شيخ اياز هن ريت پيش ڪيو:

اهڙو ڪو انڌير، سرتيون، جهڙو سنڌ ۾،
پر نہ پائي پيرُ، ٻَرڪيائين پنهنجو.(41)

انهيءَ وقت جي جبر ۾ ڏاڍ کي شاعرن نہ صرف محسوس ڪيو پر پنهنجي قوم جي اڪيلائي ۾ بيوسيءَ کي بہ محسوس ڪيو. اهڙي صورتحال ۾ قوم جي سجاڳ ماڻهن ۾ اديبن جي وڏي ذميداري هئي تہ هو ماڻهن ۾ قومي جذبو اڀارين ۾ ان جي بچاءَ لاءِ جدوجهد ڪن، ظلم خلاف مهاڏو اٽڪائين، اهو ئي ڪم ان وقت جي اديبن ڪيو. انهي ڪري ڊاڪٽر مبارڪ علي چيو هو تہ:

”قومي ثقافت جي تشڪيل ۾ اديب ۾ شاعر سڀ کان زياده اهم ڪردار ادا ڪندو آهي.“ (42) ۾ ان وقت شاعريءَ ۾ قومي فڪر نمايان نظر اچي ٿو.

مثال:

سنڌو ديس مهان
او ساٿي سنڌو ديس مهان
ڌرتي ماتا، ڌرتي پتا آ
متان ڪرين اپمان

او ساڻي سنڌو ديس مهان
هيڏو سارو جر ٿر
ڪيڏو ڪوهستان
سنڌو ديس مهان(43)

ساڳيءَ طرح سنڌي شاعريءَ ۾ ڌرتي ماتا جو تصور ڏنو آهي:

سنڌ ديس جي ڌرتي تو تي پنهنجو سيس نمايان
ڪينجهر ڪان ڪارونجهر تائين تو ڪي چشمن چايان
گيت بہ مون وٽ تنهنجا ماتا، بيت بہ تنهنجا پايان.
مٽي ماٿي لايان....(44)

گدائيءَ جو هي شعر ڏسو:

تنهنجا ويڙها ۽ وستيون سدا پيا وسن
منهنجي سک جا چمن، سنڌ پيارا وطن(45)

يا شمشير الحيدري جو هي شعر ڏسو:

سنڌ سهاڻي ساهہ سيباڻي، تنهنجا ڳوٺ وسن
جهول ۾ تنهنجي سوين هزارين سالن جا سرمايا
ساري دنيا تنهنجي در تان ڪئين فيض پرايا
موج پرئي مهراڻ جون مستيون تنهنجا اوج ڏسن
الا شل ڳوٺ وسن(46)

هنن شعرن ۾ نہ صرف سنڌ سان محبت آهي پر سنڌ جي هزارين سالن جي تاريخ، ثقافت، ماڳ مڪان ۽ سنڌ جو اهو فڪر جيڪو هزارين سالن کان هن ڌرتيءَ جو سرمايو آهي، جنهن کان دنيا فيض پرايو آهي. انهن جو اظهار آهي.

سوٽ (Suttie) نالي نفسياتدان جو چوڻ آهي تہ محبت جو بنياد وڇائڻ جي ڊپ تي هوندو آهي.

"Suttie, an English writer, in his "Origins of Love and Hate", bases his theory on the "fear of loss of love" and instead of insisting on the importance of sex on its physical side, he claims that love in its more tender and protective form is of primary importance. Hate and

aggression are not as in Freud, basic instincts, but are the result of deprivation of love."(47)

۽ جڏهن سنڌين کي اهو احساس ٿيو تہ اسان جو تشخص ۽ صدين جي سڃاڻپ مٽجي رهي آهي، اسان کان سڀ ڪجهہ کسجي رهيو آهي تہ فطري طور هنن ۾ وطن جي محبت جاڳي جنهن جو اظهار نہ صرف سنڌ جي اديبن بلڪ پارت جي سنڌي اديبن بہ ڪيو. جهڙوڪ نارائڻ شيام جو هي شعر ڏسو:

سنڌ کي ڪو نہ ڇڏائي ڪو سگهي سنڌين کان
سنڌ سنڌين ۾ وسي، سنڌ هِتي سنڌ هُتي
ملڪ بڻجي ٿو مٽيءَ مان نہ مگر ماڻهن سان
سنڌ کي ڪو نہ ڇڏائي ڪو سگهي سنڌين کان
جاڻ ماڻهن جي پوي صاف سندن ٻوليءَ مان
شيام ڳالهائجي سنڌي ٿي جتي سنڌ اتي.(48)

وطن جي محبت ۽ ان جي وڃائڻ جي ان احساس دوران سنڌ ۾ قوم پرستيءَ جي هڪ زبردست لهر پيدا ٿي، جيڪا لازمي هئي، پر اهو فڪر مظلوم قوم جي مزاحمت ۽ پنهنجي وجود جي بچاءَ جو فڪر هو. جنهن ۾ نہ احساس برتري هئي نہ ٻين کي رد ڪرڻ جهڙي ڳالهہ. نہ وري هٽلر جي قوم پرستيءَ جهڙو شائونزم ۽ نہ نيٽشي جي سپرمين جهڙو خدا بڻجڻ وارو تصور هو. جيئن روشن خيالي، قوم پرستي ۽ ترقي پسنديءَ وارن لاڙن جي مخالف هڪ ليکڪ قربان علي پگٽي لکيو هو تہ:

"هڪ قوم پرست شاعر ڪڏهن بہ انسان دوست ٿي نہ ٿو سگهي، قوم پرستيءَ جي فلسفي پيش ڪرڻ وارو پهريون شخص سياسي مفڪر ميڪاولي آهي. نسل پرستي، رنگ پرستي ۽ قوم پرستي جي انتهائي شڪل آهي."(49)

اسان جي ادب ۾ قوم پرستيءَ وارو فڪر پنهنجي وجود جي بچاءُ جي ويڙهہ وارو فڪر آهي، ظلم جون پاڙون پٽڻ واري ڳالهہ آهي، جنهن ۾ ترقي پسنديءَ ۽ روشن خياليءَ جو بنيادي فڪر موجود آهي ۽ منجهس ظلم خلاف آواز اٿاريل آهي، چاهي پوءِ ظالم پنهنجي قوم جو ڇو نہ هجي. جهڙوڪ سرويچ سجاولي جو هي شعر ڏسو.

ڏارين کي ڇا ڏڪاريون، آهي پنهنجن پڻ ڪنو
تن وزيرن کي اي سرويچ ساري سنڌڙي!!
جن ڏني ڪرسي مٿي آهي، قطاري سنڌڙي!!(50)

يا

هو روس ۽ آمريڪا جا ڪتا ويا چنڊ تي پهچي،
پر سنڌي اتي ان کي نٿا پهچن اڃا تائين!(51)

هيءَ قوم پرستي سنڌ جي مظلوم طبقي جي قوم پرستي آهي، جيئن هر قوم ۾ ٻه قومون هونديون آهن (هڪ مظلوم قوم ٻي ظالم قوم) سو سنڌ جو درد رکندڙ شاعر عوامي شاعر هو. مظلومن مان ظلم جي شڪار طبقي مان هو، هو محلن ماڙين، عيش عشرت جي ڳالهه نٿو ڪري هو چوي ٿو ته:

ڏارين جي ست رڇين کان سچ ته مون کي ٽا وڻن،
پل ٻه پل ڏئونرا پُسي لوڙڪ ۾ لاٽي سنڌڙي.
ڏارين جي خاندان کان ته خوبين ۾ وڏي،
تو سندي سادي سڀاجهي هيءَ ”مهاٽي“ سنڌڙي.(52)

ڪيڏي نه بي لوث محبت آهي، پنهنجي ڌرتيءَ سان جنهن ۾ پنهنجي هر شيءَ سني ٿي لڳي، صبر ۽ شڪر آهي پنهنجي سادگيءَ تي. هن شعر ۾ امن پيار ۽ محبت جو فڪر آهي، جنهن ۾ ڪنهن جي سني شيءِ کسڻ جي ڳالهه ناهي، ڪنهن ڏارئين جي محل ڦرڻ جي ڳالهه ناهي، اهڙي طرح شاعر پنهنجي قوم جي مظلوميت پنهنجي معاشي پستي جي ڳالهه ٿو ڪري چوي ٿو:

ٻي اڃها انسان ٿيا ۽ هو مرن لئي ڪوٺ ڏس!
هو ڪتن جي ڪنڌ ۾ تون، ساوا ڳاڙها نوٽ ڏس!(53)

قومپرستيءَ وارو اهو فڪر ڪڏهن انسانيت دشمني وارو نٿو ٿي سگهي، بلڪ سنڌ جي هن قوم پرستيءَ واري فڪر ۾ سنڌ جي صدين جي فڪر جو تسلسل موجود آهي، جنهن ۾ انسانيت پرستي، امن پيار جيئڻ جو ڀرپور انداز آهي، نه آڪڙ نه دٻدٻو نه برتر نه حقن ڦٻائڻ، نه ڪنهن جي مال تي اک رکڻ، بلڪ پنهنجي وجود بچائڻ ۽ انساني مستقبل جي ڳالهه آهي. سنڌ جي صوفي شاعرن به اها ڳالهه ڪئي آهي.

تجربو ڏيکاري ٿو تہ سنڌي عوام کي اڄ بہ اهڙا شاعر گهرجن جي يا تہ خود پورهيت هجن، عوام مان هجن يا ٻين طبقن جا اهڙا ماڻهو هجن جي پٽائي، وانگر سڀ لڳ لاڳاپا لاهي پنهنجي طبقي جي سماجي گهيري مان مڪمل طرح نڪري پاڻ کي مڪمل طور عوام سان ملائي هڪ ڪري سگهيا هجن. (54)

جيڪي شاعر عوام سان سلهاڙيل ناهن، اهي قوم جي ڏک ۽ ديس جي نجات کان واقف ناهن. انهن کي شيخ اياز نندينڊي چوي ٿو.

هو ڪري ٿو ڏينهن رات
فلاتلاتن فاتلاتن
۽ اڌامي ٿي حيات
عمر کي کهڙي ثبات!
ناهہ هن کي تانگهہ تات
ديس جي چا ۾ نجات
ديس جو واڳوءَ وات
جا اسان وٽ آهہ ڏات
تون جي کاندارَ لات
ٿو گهري تنهن لاءِ گهات
ڇو تہ ڪانئر ڪائنات
فاتلاتن فاتلات
فاتلاتن فاتلات. (55)

اهو ئي جذبو هو جو جڏهن سنڌي ٻوليءَ جي اهميت کي ختم ڪرڻ جون تياريون ڪيون ويون، ون يونٽ لڳائي مارشل لا مڙهي ويئي تہ سڄي سنڌ سراپا احتجاج بڻجي ويئي، اخبارون، رسالا، اديب، شاعر، دانشور ۽ شاگرد سڀ هڪ ئي رنگ ۾ رنڱجي ويا ۽ هر طرف کان آواز اچڻ لڳا.

جنگ جنگ جنگ آ، منهنجي توسان جنگ آ.
پليٽ پيير ڪر پري، هي ڌرتي منهنجو ننگ آ. (56)

سنڌي ماڻهن جي فڪري روايت اها آهي تہ ڌرتي ۽ عورت هنن جو ننگ آهي، جيڪي ٻئي پوڄا جي لائق رهيا آهن، جڏهن بہ ڌرتيءَ تي ڏکيو

وقت اچي ٿو تہ ماڻهن ۾ قرباني جو جذبو اڀري ٿو. اهو جذبو انفرادي طرح تہ ماڻهوءَ کي موت ڏانهن ڌڪي ٿو پر اجتماعي طرح اهو ئي موت زندگيءَ ڏئي ٿو. اڄ سنڌي ماڻهن جي قومي جاڳرتا پنهنجي ثقافتي ۽ تهذيب ۽ ڌرتيءَ سان پيار انهيءَ ڳالهہ جو اهڃاڻ آهي تہ ان وقت جي قرباني رائيگان نہ ويئي، خاص طور سان ان وقت ان ون يونٽ جي خلاف هرشاعر پنهنجي شاعريءَ ۾ اظهار ڪيو. جيئن سرويچ سجاولي جو شعر ”چوڙيلين جا چاڳ وڪيا“ شيخ اياز جو ”سر ڪيڏارو“ يا وري ”جل جل مشعل جل“ 4 مارچ وارو واقعو سڏي ۽ اڻ سڏي طرح ون يونٽ ۽ ايوبي آمريت کي للڪارڻ هو. گلشن لغاري پنهنجي مضمون ”شاگرد جدوجهد تي هڪ نظر“ ۾ لکيو هو تہ:

”سنڌي قوم پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ پهريون ڀيرو پنهنجي الڳ قومي تشخص جو ثبوت ڏنو. اهو چار مارچ جي جدوجهد سان گڏ ڦٽي نڪتل شعور جو ئي نتيجو آهي، جو اڄ پاڪستان جي ڍانچي ۾ رهندڙ سيني قومن کان سنڌي قوم وڌيڪ باشعور سجاڳ آهي.“(57)

شيخ اياز چوٿين مارچ کي سنڌ جو مئي ڊي (May day) قرار ڏنو ۽ هن چيو تہ اڄوڪي ڏينهن حيدرآباد ۾ سنڌ جي شاگردن انهي ظلم خلاف پنهنجو رت ۽ ريٽو جهنڊو اپو ڪيو هو. جنهن سنڌ جي صوبي، ان جي قوميت، زبان، ثقافت ۽ سياسي آزاديءَ ۽ اقتصادي برابريءَ کي ختم ڪرڻ جي سازش رٿي هئي.(58)

انهيءَ واقعي کان پوءِ سنڌي ادب ۾ مزاحمتي عنصر اڃان وڌي ويو. شاعر انهن جدوجهد ڪندڙ اڳواڻن، شاگردن، اديبن، هارين، نارين کي ساراهيندا هئا، انهن جو شاعري ذريعي جوش جذبو وڌيڪ جاڳائيندا هئا ۽ اجتماعن، جلسن، جلوسن ۾ خود وڃي شاعري ٻڌائي عوام ۾ قومي جوش اڀاريندا هئا.

شيخ اياز جو هيٺيون گيت انهيءَ وقت جو انتهائي جوش ڏياريندڙ گيت آهي، جيڪو ان وقت وڏي مقبوليت حاصل ڪري چڪو هو. عوام جي هر پرت، ٻار ٻچي جي زبان تي هي شعر هوندو هو.

سهندو ڪير ميار او يار!
سنڌڙي کي سر ڪير نہ ڏيندو!(59)

وقت جي حڪومت انهيءَ مزاحمت کان خوفزده ٿي ويئي ۽ سختي ڪرڻ لڳي، شيخ اياز سميت ڪيترن ئي اديبن ، شاعرن ۽ ٻين ماڻهن کي

جيلن ۾ بند ڪيو ويو. جن ۾ شاگرد، شاگردياڻيون، وڪيل ۽ زندگيءَ جي ٻين شعبن سان لاڳاپيل فرد شامل هئا. ڪيترن ئي گهرن تي ڇاپا هڻي عورتن ۽ ٻارن کي خوفزده ڪيو ويو پر انهيءَ جي باوجود سنڌي ماڻهن جي آواز کي حڪومت دٻائي نہ سگهي:

”تون چئہ نہ ڪڇان،
تون چئہ نہ لڇان،
پر تو ڪان هڪڙي ڳالهہ پڇان؟
تون ڪنهن ڪنهن کي خاموش ڪندين،
اعلان هزارين مان نہ رڳو.“(60)

ان وقت سنڌي سماج ۾ روايتي طور عورتن جو گهر کان ٻاهر نڪرڻ وڏو مسئلو هو پر هن مزاحمتي تحريڪ ۾ عورتن ۽ شاگردياڻين نہ صرف حصو ورتو پر جيلن ۾ بہ ويون. خاص طور سان زبان جي مسئلي تي احتجاج ڪندي اختر بلوچ ۽ رياض ميمڻ گرفتار ٿيون تہ شاعر انهيءَ جو هن ريت اظهار ڪيو:

گرفتار ٿي آهي، اختر بلوچ
ڏسو هن نياڻيءَ سندي سمجهہ سوچ،
زبان لاءِ ڪيڏي اٿس لوچ پوچ،
ڪڍيئن ڪين ڪا ڪاڻ زنان جي!!(61)

سنڌي سماج جي فيوڊل روايت جي پيش نظر عورتن کي احتجاج ڪندي ۽ گرفتار ٿيندي ڏسي مردن ۾ اچان بہ همت وڌي:

”پيڻ اختر جي عظمت جو قسم آهي،
تہ ساڻيهہ هاڻي نہ سهندو ستم،
نہ جهڪندو جيئي سنڌ جو هي علم،
ساٿ هلندو رهي، لاٿ ٻرندي رهي.“(62)

ان وقت جي سيني اديبن وٽ هڪ ئي جذبو هو، هڪ ئي نعرو هو، جيڪو پنهنجي قومي تشخص جي بچاءَ جو هو. سنڌي ادب جي انهيءَ مزاحمتي ڪردار مان پيدا ٿيندڙ قوم پرستيءَ وارو فڪر اڳتي هلي ٻن لاڙن جو شڪار ٿيو. هڪ تہ سنڌي ماڻهن ۾ قومي شعور اڀريو. پنهنجي تاريخ،

پنهنجي ٻولي، پنهنجي ادب ۽ پنهنجي ڪلچر سان شديد محبت جا جذبا اڀريا. ساڳئي وقت ظلم خلاف هيءَ جدوجهد سنڌي قوم ۾ هر قسم جي ظلم خلاف (چاهي پوءِ اهو وڏيرن جو هجي يا رياست جو هجي يا ڪنهن ٻئي طبقي جو هجي) شعور جاڳايو ۽ سنڌ ۾ ٿيندڙ جدوجهد کي عالمي جدوجهد (جيڪا مظلومن جي هئي سامراج خلاف) سان ڳنڍي ڇڏيو ۽ ٻيو منفي هو ڇو ته اها جدوجهد باقاعده فڪري طور اصولن ۽ تنظيمي ضابطي ۾ نه اچي سگهي، جنهن ڪري هن مزاحمت جو بنياد فڪر، فلسفي ۽ سنجيده اصولن بدران جذباتي نعري بازي جو شڪار ٿي ويو.

چال ڏيئي اڄ جاڳيا ڇورا!

ڪوٽ ڪنداسين پورا پورا!(63)

اهي شاگردن جا چال جذباتي ۽ ڪاوڙ سان پريل هئڻ ڪري ديرپا ۽ عقلي بنيادن تي سنجيدگي ڏانهن وڃڻ بجاءِ انتشار جو شڪار ٿيا. جنهن جو تجزيو ڪندي اعجاز منگي پنهنجي مضمون ”نئون نسل ۽ چوٿين مارچ“ ۾ چيو هو ته:

”جذباتي غير سنجيده عمل ڪڏهن به مستقل رفتار ۾ جاري نه ٿو رهي سگهي، چار مارچ اتفاق ئي سهي پر سنڌ جي قومي جمهوري ۽ طبقاتي طاقت جو متحده محاذ ٿي آڏو آيو پر اسان ان اتفاقي تحفي کي سنڀالي نه سگهياسين.“(64)

اڳتي هلي سنڌ جي قومي سياسي تنظيمن ۾ اهڙو جذباتي عنصر شاگردن ۾ انڪار ۽ چڙواڳيءَ جو سبب بنيو جنهن ڪري شاگرد پنهنجي ذميواريءَ کان هٽي ويو. هن جي ڪتاب پڙهڻ کان دِل ڪٽي ٿي وئي. هو سنڌ جي قومي سياست کي عوام سان ۽ سنڌ جي اصلي فڪر ۽ فلسفي سان ڳنڍي نه سگهيو، جنهن ڪري اها سياست سنڌي ماڻهن، سنڌي سماج کان الڳ ٿلڳ ٿي بيهي رهي، نتيجي طور ان تحريڪ جو مثبت اثر ۽ تحريڪ جو تسلسل ذوالفقار علي ڀٽي جي دؤر ۾ ڏسڻ ۾ اچي ٿو. ائين ڪٽي ڇئجي ته ان دؤر ۾ پيپلز پارٽي سنڌ ۾ اڀرندڙ مزاحمتي تحريڪ کي نه صرف پنهنجي مفاد لاءِ استعمال ڪيو بلڪ سنڌ جي قوم پرستي واري فڪر کي به ٽڪڙو ڪري ڇڏيو. بعد ۾ رياست جي اهڙي قسم جي پاليسيءَ سبب اوير

پاڪستان عليحده ٿي ويو. جڏهن ته سنڌ اڄ به پاڪستاني رياست جو حصو آهي.

نثر

ڪهاڻي

ون يونٽ ٽهڻ کان وٺي 1973ع تائين سنڌ ۾ مزاحمتي عنصر مان پيدا ٿيندڙ قوم پرستيءَ جو فڪر عروج تي هو. ان کان پوءِ سنڌي نثر توڙي شاعريءَ ۾ مختلف لاڙن جي شروعات ٿي، جنهن ۾ سماجي حقيقت نگاري، ترقي پسندي ۽ جديديت وغيره شامل آهن. مزاحمتي تحريڪ دوران پيدا ٿيندڙ سنڌي ڪهاڻي نه صرف قوم پرستيءَ واري فڪر جي عڪاسي آهي پر انهيءَ دؤر ۾ حڪومت جي سنڌ جي تاريخ، ثقافت ۽ ٻوليءَ کان اڻ ڄاڻائي ۽ هٺ ڇراند جي تاريخ به ڪهاڻيءَ ۾ موجود آهي. خاص طور سان پاڪستاني فڪر تحت پيش ٿيندڙ تاريخ ۾ ڌارين ڦرلٽ ڪندڙ ظالمن، جنگجو وحشين کي هيرو ڪري پيش ڪيو ويندو آهي. سنڌ جي تاريخ سان هٺ ڇراند ۽ سنڌ جي اصلي باشندن کان نفرت ۽ ڌارين لاءِ محبت پيدا ڪرڻ جو درس تاريخ ۾ موجود آهي.(65)

جهڙوڪ آريا، ايراني، يوناني (سڪندر اعظم) مغل (همايون، اورنگ زيب وغيره) عرب (حجاج بن يوسف، محمد بن قاسم) وغيره جن لاءِ اهو ڇيو ويندو آهي ته اهي انسانيت دوست، سورما، بهادر ۽ سڌريل تهذيب يافته ماڻهو هئا. جن جي دلين ۾ انسانن جي لاءِ، مظلومن لاءِ درد هو ۽ ٻئي طرف اهو تاثر ڏنل آهي ته هتان جا اصلي باشندا، اڻ سڌريل، جاهل، غير مهذب، ڪافر، بت پرست ۽ غلامي ڪندڙ هئا. بلڪل اهڙي طرح موجوده صورت حالت ۾ به اڪثر سنڌ ۽ سنڌين بابت تصور پيش ڪيو ويندو آهي ته هتان جا ماڻهو جاهل، هندن جي غلامي ڪندڙ ۽ ڪافر هئا. جن کي ڌارين اچي جيئڻ سيکاريو ۽ شهري تهذيب ڏني ۽ هنن تي احسان ڪيو. اهڙي فڪر جي پس منظر ۾ علي بابا جي ڪهاڻي ”نوان پيغمبر“ لکيل آهي، جنهن ۾ هڪ نوجوان کي اهڙي قسم جي تاريخ واري ڪهاڻي پڙهائي وڃي

ٿي ۽ هو پنهنجي ماءُ کي موهن جي دڙي، دلوراءِ جي نگري، ديبل بندر ۽ راجا ڏاهر جي باري ۾ موجود ڏند ڪٿائون ٻڌائي ٿو. نوجوان ڪردار ۽ ماءُ جي وچ ۾ جيڪا مڪالمي بازي ٿئي ٿي دراصل اها ئي فڪري تضادن جي ڪهاڻي آهي ۽ آخر ۾ نوجوان پٽ چوي ٿو ته:

”هاڻي آءٌ جوان ٿي ويو آهيان ۽ دراوڙن کان عبدالرزاق شهيد تائين تاريخ لکي رهيو آهيان.“(66)

سنڌ جي تاريخ ۽ ثقافت کان اڻ ڄاڻائي ۽ انهن کي نظر انداز ڪرڻ جي حد اها آهي ته ايوب خان جي دؤر ۾ جڏهن سنڌ ۾ ترقي پسند، قوم پرست ۽ مزاحمت ڪرڻ وارن اديبن خلاف وٺ پڪڙ ٿي رهي هئي، ان وقت شاهه عبداللطيف ۽ سچل سرمست خلاف به گرفتاريءَ جا وارنٽ نڪتا هئا ته اهي ملحدانه، باغيانه، انقلابي ۽ ڪميونسٽ فڪر جو پرچار ڪري رهيا آهن، انهن کي هڪدم گرفتار ڪيو وڃي. سنڌي اديبن انهيءَ واقعي کان متاثر ٿي ڪهاڻيون لکيون، جنهن ۾ منير احمد جي ڪهاڻي ”شاهه لطيف، هٿ ڪڙيون ۽ رسو“ ۽ امر جليل جي ڪهاڻي ”سچل سرمست ٽربل ۾“ انهيءَ موضوع تي لکيل آهي ۽ منير احمد پنهنجي ڪهاڻيءَ ۾ ڊارين ماڻهن جي ڪردار کي وائکو ڪري ٿو ته ڪيئن اهي سنڌي ماڻهن جي جاسوسي ڪن ٿا ۽ ساڳيءَ طرح حڪومت طرفان شاهه لطيف خلاف وارنٽ پوليس کڻي اچي ٿي. جيڪو هن ريت آهي:

”مسٽر شاهه عبداللطيف اوهان کي باغيانه ۽ مذهب خلاف شعر چوڻ ڪري ۽ ملڪ جي امن امان ۾ خطرو پيدا ٿيڻ جي پيش نظر، گرفتار ڪرڻ جو حڪم ڪجي ٿو.“(67)

ساڳئي سلسلي جي ٻي ڪهاڻي امر جليل جي ”سچل سرمست ٽربل ۾“ مشهور آهي. جيڪا انهي واقعي جي پس منظر ۾ لکيل آهي. هن ڪهاڻي ۾ حڪومت جا ڪارندا سچل جي ڳولا ۾ هڪ سچل نالي پڪوڙائي کي جهلي ٿا وٺن هو پڇي ٿو ته:

”ڇو؟“

”ڇو جو تون سچل آهين“

”مان سچل آهيان ان ۾ منهنجو ڪو ڏوهه ڪونهي، ڏوهه منهنجي پيءُ جو آهي، جنهن منهنجو نالو سچل رکيو آهي، جواب ڏنم پر مان پنهنجي پٽ جو نالو ڪوڙل رکندس جهڙو ديس تهڙو ويس.“(68)

اهڙي قسم جي ويساهه گهاتي ون يونٽ ٺهڻ سان اڃان به وڌي وئي، جڏهن سنڌي ٻوليءَ جي اهميت کي ختم ڪرڻ جا قانون ٺاهيا ويا ۽ مارشل لا لڳائي وئي. ماڻهن تي مصيبتن جا پهاڙ ڪيرايا ويا. ان وقت اهو نظريو عام ٿيو ته سنڌي ادب کي قومي تحريڪ جو آئينه دار هئڻ گهرجي، انهن خيالن جو سنڌي ڪهاڻيءَ تي گهرو اثر پيو ۽ سنڌي ادب قومي رنگ ۾ رڱجي ويو. خاص طور سان چار مارچ واري واقعي کان پوءِ سنڌيت جي لهر افسانوي ادب تي پڻ ڇانئجي ويئي. ان وقت حميد سنڌيءَ جو رسالو ”روح رهاڻ“ ، طارق اشرف جو رسالو ”سهڻي“ ۽ رسول بخش پليجي جو رسالو ”تحريڪ“ قوم پرست ادب جا آئينه دار بڻجي ويا. مزاحمتي ادب پيش ڪرڻ ۾ هنن رسالن جو وڏو ڪردار هو. مطلب ته سنڌي قوم جي روحاني تهذيبي تجربن ۽ قومي امنگن ڌرتي ۽ ٻولي سان اٿل پيار واري خواهش اديبن جي دل ۾ هڪ طوفان برپا ڪري ڇڏيو. هر واقعي کان وٺي قومي جوش قوم سان پيار جو اظهار اسان کي نثر ۾ ملي ٿو.

4 مارچ جي پس منظر ۾ رسول بخش پليجي جي ڪهاڻيءَ ”وڍيو هئين ته ويهه“ ان وقت جي حالت جي عڪاسي ڪري ٿي. جنهن ۾ ان واقعي جي منظر ڪشي هيئن ڪيل آهي:

”منهنجي اڳيان 207 قيدي، سوين ڇچريل ۽ سڄل مٿا، منهن ٽنگون، ٻانهون، ٻانهون ۽ پٺا ڦري ويا هئا. پر اخبار ۾ لکيل هو ته ڪو به خاص زخمي نه ٿيو آهي، حالتون ٺيڪ ٺاڪ آهن، ڪجهه گرفتاريون ٿيون آهن.“(69)

انهيءَ قسم جو اظهار نجم عباسي پنهنجي ڪهاڻيءَ ”گهر جو نه گهاٽ جو“ ۾ ڪيو آهي، جنهن ۾ سنڌي ٻوليءَ ثقافت ۽ سڃاڻپ تي ڌارين پاران ٿيندڙ حملن بابت لکيو ويو آهي.

سنڌي ماڻهن جي مزاحمت ۽ قوم پرستيءَ واري فڪر جو ڀرپور اظهار نه هٿيار بند جدوجهد ۾ هو نه وري سياسي پارٽين ۾ هو بلڪ سنڌيت

جو ۾ مزاحمت جو اظهار ادب ۾ وڌيڪ نمايان هو. بلڪ ائين ڪٺي چئجي تہ سنڌي ماڻهن ڪي جنهن قومي شعور حاصل ڪرڻ ۾ اڃان گهڻا سال سفر ڪرڻو هو اهو ان مزاحمتي ادب ڏيئي ڇڏيو. حڪومت بہ انهيءَ صورتحال کان ڊنل هئي جو شاعرن جون گرفتاريون، پريس تي پابنديون، ڪتابن کي ضبط ڪرڻ وغيره جهڙا عمل ڪندي رهي. نجم عباسيءَ جي ڪهاڻي ”ايڏو سور سهي“ ۾ هڪ قيديءَ تي هٿيارن سميت پڪڙجڻ جو الزام هجي ٿو جڏهن ڪانئس ٻيو قيدي پڇا ڪري ٿو تہ اهي ڪهڙا هٿيار هئا تہ جواب ڏئي ٿو. ”سائين جي ايم سيد جا ڪتاب، سهڻي ۾ تحريڪ رسالن جون ڪاپيون.“(70)

هن مزاحمتي دؤر ۾ قومپرست فڪر جا افسانوي ادب ۾ بہ ڪهاڻيڪار نمائندا ملن ٿا. هڪ نجم عباسي ٻيو امر جليل. نجم عباسيءَ جي افسانن جو محور قوم پرستيءَ وارو فڪر آهي. سندس زياده تر موضوع سنڌي ماڻهن سان ٿيندڙ زيادتين بابت آهن. هن جي ڪهاڻي ۾ نہ صرف سنڌي قوم جي ڳالهہ ٿيل آهي، بلڪ هو هر مظلوم قوم سان ٿيندڙ ناانصافين ۾ ظلم جي ڳالهہ ٿو ڪري، جهڙوڪ سندس ڪهاڻيون (”ڪوڙڪي“، ”ايڏو سور سهي“، ”نہ گهر جو نہ گهاٽ جو“) ۾ بنگالي قوم جي جدوجهد، ساڻس ٿيندڙ زيادتين جو ذڪر ڪري ٿو. سندس ڪهاڻي ”نئون حجاج“ ۾ تاريخ جي پراڻي ورق کي نئين انداز سان دهرايو ويو آهي. هن ڪهاڻي ۾ شاگردن جي مسئلي تي حجاج (جيڪو ڪهاڻي ۾ هڪ بدمعاش غندو آهي) جون زيادتيون ڏيکاريون ويون آهن. سندس ڪهاڻي ”پرديسي ڪهڙا پرين“ ۾ بلڪل هڪ نئون موضوع آهي، هڪ سنڌي ماڻهو ڪنهن غير سنڌي ڇوڪريءَ سان محبت ڪري ٿو پر ڪيس پنهنجي جذبن اظهارڻ ۾ گهٽ محسوس ٿئي ٿي، هو پنهنجي محبوبہ کي شاهہ لطيف جا شعر ٻڌائڻ چاهي ٿو. پر سندس محبوبہ کي ڪجهہ بہ سمجهہ ۾ نٿو اچي ۾ آخر اهو سوچي ٿو تہ پرين بہ ديسي هئڻ گهرجي. نجم عباسيءَ جي ڪهاڻيءَ ۾ سماجي طور غير سنڌي ماڻهن جي روين ۾ وهنوار کي گهري مشاهدي سان ظاهر ڪيو ويو آهي، جنهن سان سنڌي ماڻهن جا غير سنڌي ماڻهن سان نفسياتي، فڪري، سياسي سماجي تضاد وائکا ٿين ٿا. نجم عباسيءَ جي

افسانن ۾ قوم پرستيءَ وارو فڪر جارحانہ ۽ فاشزم وارو ناهي، بلڪ هو پنهنجي قوم لاءِ سائنسي انداز سان سوچي ٿو. هو هاري مزدور ۽ غريب ماڻهن جي ڳالهہ ڪري ٿو. هو پنهنجي قوم جي وڏيرن، جاگيردارن، پيرن مرشدن کي نندي ٿو جيڪي قوم جي ترقيءَ ۾ رڪاوٽ آهن.

مزاحمتي ادب جو ٻيو اهم ڪهاڻيڪار امر جليل آهي، سندس ڪهاڻي ۾ قوم پرست فڪر موجود آهي، امر جليل جي خاص خاصيت اها هئي تہ هو گهڻيون ڪهاڻيون ملڪ ۾ ٿيندڙ مختلف واقعن کان فوراً متاثر ٿي لکندو هو. جهڙوڪ مهدي منهنجو پٽ"، "جڏهن مان نہ هوندس"، "سچل سرمست ٽربل ۾"، "هن چار ۾"، "ڪپيل ٻانهن جو وارث"، "سرد لاش جو سفر"، "هڪ خطرناڪ سنڌ پرست جي ڳولا".

امر جليل طنز و مزاح وسيلي ٽرئجڊي، الميئي کي بہ رومانوي انداز ۾ پيش ڪيو آهي، هو حقيقت کي طنز و مزاح وارن مڪالمن ذريعي اهڙي طرح پيش ڪري ٿو جو پڙهندڙ تي دير تائين گهرو اثر رهي ٿو. سنڌ جي قومي مسئلن کي هن عام انساني مسئلن ۽ سنڌي ماڻهن جي نفسياتي ساخت مطابق ڪنيو. مثال هي مڪالمو ڏسو:

"هو ڪرسي تي ويهڻ لڳو، هڪدم چيم خيال سان ويهجو سيٺ صاحب، ان ڪرسي جي هڪ ٽنگ ون يونٽ تي ويئي آهي."(71)

امر جليل جو چوڻ هو تہ منهنجو ادب درد ۽ تڪليف مان جنم وٺندو آهي، مان جيستائين ڪنهن نظام لاءِ بي انتها نفرت ۽ روح ۾ بي چيني محسوس نہ ڪندو آهيان، تيستائين لکي نہ سگهندو آهيان..... مان پلاٽ کان متاثر نہ ٿيندو آهيان، مون کي موضوع متاثر ڪندو آهي... مون کي اعتراف آهي تہ منهنجو دين ڌرم سنڌ آهي. سنڌ مون لاءِ عبادت گاهہ آهي، سنڌ جي مٽي مون لاءِ طورسينا جي سرمي کان وڌيڪ مقدس آهي ۽ اهو ئي منهنجي ڪهاڻين جو موضوع آهي.......!(72)

ايوب خان جي مارشل لا خلاف هلندڙ تحريڪن جي پس منظر ۾ هن "جڏهن مان نہ هوندس" ڪهاڻي لکي، هن ڪهاڻيءَ جي خاصيت اها آهي تہ هن ۾ مزاحمت ۽ رومانس جو هڪ دلڪش ميل ڏيکاري، سنڌي

ماڻهوءَ جي نفسياتي ساخت کي ظاهر ڪيو آهي، جنهن پٺيان هزارين سالن جو فڪر ۽ فلسفو موجود آهي.

هن ڪهاڻيءَ جو مرڪزي ڪردار هڪ انقلابي نوجوان آهي، جيڪو سنڌ جي حدن کان ٻاهر نڪري وڃي ٿو ۽ چوي ٿو:

”جيستائين اسين دنيا جو ڌيان سنڌين سان ٿيندڙ ظلم ۽ ناانصافين ڏانهن نہ ڇڪائيندا سين تيستائين انڌير جي گهاٽي ۾ پيڙجندا رهنداسين.“(73)

سنڌ کان ٻاهر چند ڏينهن قيام دوران ڪيس هڪ ڇوڪريءَ سان پيار ٿي وڃي ٿو ان وقت چوي ٿو.

”الاءِ ڇو دنيا جا سيئي وطن پرست رومانٽڪ هوندا آهن، ڇو جو ڌرتي ۽ عورت ۾ بنيادي مشابهت آهي.“(74)

اڳتي وري چوي ٿو:

”اسين سنڌ ملڪ جا ماڻهو عورت ۽ سنڌ جي عزت ڪندا آهيون.“(75)

عورت ۽ ڌرتي جي مشابهت ۽ سنڌي ماڻهن جي ٻنهي لاءِ عزت واري ڳالهہ ۾ موهن جي دڙي واري فڪري پس منظر جو تسلسل نظر اچي ٿو. جنهن وقت مادري نظام هو. عورت کي ديوي جي حيثيت حاصل هئي، تخليق جا بہ سرچشما هئا، زمين ۽ عورت ٻنهي جي پوڄا ڪئي ويندي هئي.

امر جليل جي ڪهاڻيءَ جا ڪردار عام ماڻهن جا ڪردار آهن، جيڪي هيٺئين طبقي ۽ وچين طبقي ۾ موجود آهن. امر جليل جي ڪهاڻي ۾ ٽرئجڊي عام ماڻهوءَ جي ٽرئجڊي آهي. سندس هر ڪردار سماج جي پيچيده تضادن، جاگيرداراڻين رسمن رواجن، سياسي ڏاڍ، مذهبي ڪٽر پڻي خلاف مزاحمت ڪندي نظر اچي ٿو:

”سائين منهنجي پيءُ کي انگريز مائي باپ ان ڪري نوڪري ۾ نہ ڪنيو هو جو منهنجو پيءُ انگريزي نہ ڄاڻندو هو. توهان مون کي نوڪريءَ ۾ ان لاءِ نٿا کڻو جو مان اردو نٿو ڄاڻان ڪٿي ائين تہ ناهي، انگريز سوٽ لاهي، شيرواني پائي موٽي آيا آهن.“(عشق ۽ انٽرويو)(76)

ٻيو مڪالمو ڏسو:

”هر ڪو انسان دنيا ۾ ڪنهن مقصد لاءِ موڪليو ويو آهي، ان رات خيالن جي باهه ۾ پسم ٿيندي سوچيم ته مان حميدان ۽ اسان جو پٽ مهدي ڪاموڪري آمريت جي پوٽ آڏو ٻليدان ٿيڻ لاءِ موڪليا ويا آهيون، اسين پوليس اسٽيٽ جا پادر جهلڻ لاءِ دنيا ۾ آيا آهيون.“(77)

هنن مڪالمن ۾ زبردست طنز ڪيل آهي، موجوده رياستي نظام ۽ هيٺين طبقي جي لاچاري کي ظاهر ڪيو ويو آهي. مجموعي طور امر جليل زبردست مزاحمتي ليکڪ آهي، جنهن قومي مسئلن جي اپٽار ڪندي ظلم جي قوتن جو مذاق اڏايو آهي ۽ انهن کي وائکو ڪيو آهي.

ناول

ايرڪ فراهم چيو هو ته”قوم جي محبت انسانيت جي محبت جو جز نه هجي ته اها محبت نه بلڪ بت پرستي آهي.“(78)

ايرڪ فراهم جي هن ڳالهه مان ظاهر آهي ته بت پرستي ويڳاڙپ جي ابتدائي شڪل آهي، پر سنڌي قوم ۾ قوم پرستيءَ جو فڪر ظلم جي نتيجي ۾ پيدا ٿيل آهي، انهيءَ ظلم جي پس منظر ۾ سنڌيت جي جذبي کي اڀارڻ وارو ناول جنهن زبردست شهرت ماڻي، اهو هو ”پڙاڏو سو ئي سڏ“، سراج جو 1970ع جو لکيل هي ناول سنڌي ماڻهن جي مزاحمت جو ڪليو داستان آهي.

هن ناول ۾ ترخانن جي دؤر جون حالتون، سنڌي ماڻهن سان ٿيندڙ ظلم جو داستان ناول جي صورت ۾ قلمبند ڪيو ويو آهي. هن ناول جي خاص خاصيت اها آهي ته سراج ان وقت جي حقيقت کي اڄ جي حالتن جي تمثيل بڻائي پيش ڪيو آهي، جيو ته ون يونٽ، مارشل لا، ٻوليءَ جو مسئلو، ڌارين جي آباد ڪاري، پاڪستاني فڪر جي جبريت انهن سڀني حالتن ۽ ترخانن جي دؤر جي حالتن ۾ ڪافي مشابهت آهي. ترخانن به پنهنجي حڪومت کي جواز ڏيڻ لاءِ اهو نعرو هنيو ته مسلمان سڀ ڀائر آهن ۽ هنن قوم بجاءِ ملت جو تصور ڏنو. ترخانن سنڌي ٻوليءَ جي جاءِ تي فارسي رائج ڪئي، سنڌ جي سماجي زندگيءَ ۾ ڏقيڙ وجهي ماڻهن کي بيگناهه قتل ڪيو. ان وقت به سنڌي ماڻهن مزاحمت ڪئي. دولهه دريا خان، مخدوم بلاول جهڙا

سورما پيدا ٿيا, جن سنڌ ۾ سنڌي فڪر سان محبت جي سزا ۾ موت جي سزا پاتي. سراج انهيءَ سچي تاريخ کي ناول ۾ قلمبند ڪيو آهي, جنهن جو فڪري پس منظر اهو آهي تہ سنڌي ماڻهن جي ثقافت, جذبن, امنگن, سورمائپ جا مثبت پهلو اپارجن ماڻهن تي هزارين سالن جي تاريخ ۾ ٿيندڙ ظلم جو سلسلو ۽ انهيءَ خلاف ٿيندڙ مزاحمت جي تاريخ کي اڄ سان ڳنڍيجي. سنڌ جي تاريخ ۾ اهم مسئلو ڌارين جي يلغار ۽ انهن جي ڦرلٽ جو رهيو آهي, هن ناول ۾ بہ انهي سوال کي اپاريو ويو آهي.

مثال هي مڪالمو ڏسو:

”جيجل سنڌ گهڙيءَ لاءِ ڳاٽ اوچو ٿي ڪيو تہ آسمان جي هن پار وسندڙن ڪيس غيرن جي غلاميءَ ۾ ڏيئي ڇڏيو ائين ڇو ٿي ٿيو؟ سنڌ ڪهڙو ڏوهہ ڪيو هو؟ انهيءَ ڪري جو منجهس هر انسان کي پيار ۽ پاٻوهہ ڏيڻ جي عجيب عادت موجود هئي...... اي خدا ڇو“(79)

اهو ئي پيار جو فلسفو اهو ئي انسانيت پرستيءَ جو درس جنهن جو ڌارين ناجائز فائدو هر دور ۾ ورتو ۽ سنڌ جي حالت ڇا ٿي؟ پڙاڏو سوئي سڏ جو هيرو سوڍل رڙ ڪري چوي ٿو:

”سنڌ.....! سنڌ؟ سنڌ؟! سوڍل تقريبا روئندي چيو. ڪٿي آهي سنڌ؟ هيءَ ڇچريل ڇچريل, وڍيل ڪپيل سنڌ, جنهن تي ڳجهون لامارا ڏيئي رهيون آهن, اها آهي سنڌ؟ اها آهي دودي جي سنڌ؟ اها آهي تماچيءَ جي سنڌ؟ اها آهي دولهہ دريا خان جي سنڌ؟ هو ڏسو! سنڌ جو لاش سڙي رهيو آهي, هو ڏسو نٽو جلي رهيو آهي!“(80)

ڌارين جو سنڌي ٻوليءَ سان ڪهڙو سلوڪ رهيو آهي, انهيءَ کي ظاهر ڪندي ناول ۾ ون يونٽ جي دؤر جون حالتون ۽ ٻوليءَ تان ٿيندڙ جهيڙا, ترخانن جي دور ۾ ٻوليءَ بابت رويو هڪ ئي پس منظر رکن ٿا.

”جيڪو آخوند پنهنجي مدرسن ۾ فارسي نہ پڙهائيندو ان جو حشر آخوند صالح جهڙو ٿيندو. جيڪو شاگرد فارسي پڙهڻ کان انڪار ڪندو ان جي زبان ڪپي ويندي ۽ جيڪو مائٽ فارسي پڙهائڻ ڪري ٻار کي مدرسن مان اٿاريندو ان جو سمورو مال متاع ضبط ڪيو ويندو.“(81)

ناول ۾ فڪري طور قومي جذبو موجود آهي، جنهن جذبي جي مزاحمتي تحريڪن دوران ضرورت هئي. جنهن وقت رياستي جبر سنڌي ماڻهن کي پنهنجي تشخص کان هٽائي رهيو هو سنڌي وڏيرا اقتدار خاطر غداري ڪري سنڌي قوم کي مٽائڻ جي سازش ۾ شريڪ هئا، عام ماڻهو احساس ڪمتريءَ جو شڪار ٿي پنهنجيءَ ٻوليءَ ۽ ثقافت تان هٿ کڻڻ لاءِ تيار ٿي رهيا هئا، ان وقت ضرورت هئي ته ماڻهن کي سنڌن نفسيات، تاريخ، فڪر جا مثبت پهلو اڀاري ڏيکاريا وڃن ته جيئن هو احساس ڪمتريءَ مان نڪري پنهنجي قوم تي فخر ڪري سگهن. تنهنڪري سراج جو ناول ”پڙاڏو سوئي سڏ“ انهيءَ وقت جي اهم ضرورت هو.

انهيءَ سلسلي جي ڪڙيءَ ۾ آغا سليم جو ناول ”اونداهي ڌرتي روشن هٿ“ عبدالرزاق راز جو ناول ”مسافر“، نئون آدمي“ ۽ غلام نبي مغل جو ”اوڙاهه“ لکيل آهن.

هنن ٽنهي ناولن ۾ سنڌ جي تاريخ بيان ڪيل آهي ته ڪيئن ڌاريا سنڌ تي حملا آور ٿيندا هئا، اهو سلسلو سنڌ جي هزارين سالن جي تاريخ تي ڦهليل آهي. ”اونداهي ڌرتي روشن هٿ“ ناول ۾ سارنگ اهڙو ڪردار آهي، جيڪو سنڌي ماڻهن جي علامت آهي، هر دور ۾ نئين رنگ نئين روپ ۾ سامهون اچي ٿو پر ساڻس ظلم جو سلسلو اهو ئي آهي. هڪ جڳهه تي چوي ٿو:

”ساري ڌرتي منهنجو ديس آهي پر سنڌ سان ته منهنجي جند آهي، سنڌ سان وڏا ويل وهيا پر سنڌ هميشه گل ڏنا آهن ۽ موت ۾ گاريون ۽ گوليون کاڌيون اٿس.“(82)

سڄي ناول ۾ سنڌيت جو جذبو موجود آهي ناول ۾ ليکڪ هندو ۽ ڌارين جو واضع فرق ڏيکاري ٿو ۽ هڪ ڪردار چوي ٿو:

”هندو شاهه لطيف ۽ سچل جي رسالن جو گيتا وانگر پاٺ ڪندا هئا، پر غير سنڌي مسلمانن شاهه ۽ سچل جي رسالن کي باهيون ڏنيون.“(83)

ساڳيءَ ريت 1976ع ڌاري عبدالرزاق راز جو ”نئون آدمي“ (مسافر نالي سان به شايع ٿيل) به سنڌيت جي جذبي سان ڀرپور آهي، هن ناول ۾ سنڌ تي هر دور ۾ ٿيندڙ ڪاهن ۽ ڌارين جي ڏاڍ جو ذڪر آهي. جهڙوڪ آريا، عرب، نادر شاهه، مغل لشڪر، انگريز وغيره ۽ وري انهن خلاف مزاحمت

ڪندڙ سورمن جو بہ ذڪر آهي، جيڪي سنڌ جي فڪر، تهذيب، انساني قدرن سان لاڳاپيل هئا. جهڙوڪ شاهہ عنايت شهيد، هوش محمد شيدي وغيره. هن ناول ۾ هڪ ڪردار ساجن هڪ علامتي ڪردار آهي، جيڪو هر دور ۾ موجود رهي ٿو، هي ڪردار انسانيت ۽ محبت جو مجسمو نظر اچي ٿو. ناول نگار سنڌ جي تهذيب جا مختلف رنگ پيش ڪندي سنڌ جي سونهن، ساوڪ، سرسبزي، خوشحالي، مهمان نوازي، ماڻهپي، سک ۽ سلامتي جي ساراهہ ڪري ٿو. مجموعي طور هن ناول جو فڪري مقصد اهو آهي تہ ناول نگار سنڌ جي سر زمين ڪي امن، سلامتي ۽ محبت جي سر زمين ڏسڻ گهري ٿو.

ٽيون ناول غلام نبي مغل جو ”اوڙاهہ“ آهي. هي ناول بہ ساڳي طرز تي لکيل آهي، سنڌ ڌرتيءَ تي مسلسل ڌارين جون ڪاهون ۽ انهن جي دهشتگردي، قتل و غارت جو احوال آهي. هن ناول ۾ اڄ جي حالتن کي ارغونن ۽ ترخانن جي دؤر جي حالتن سان مشابهت ڏني وئي آهي. ناول نگار خاص طور سان سنڌ جي وچولي طبقي سان هر دؤر ۾ ٿيندڙ ظلم ۽ ان جي وجود جي تباهي کي واٽکو ڪيو آهي. ناول نگار انهيءَ ڳالهہ ڏانهن اشارو ڪري ٿو تہ هر حملہ آور جي دؤر ۾ سنڌي شهري وچولو طبقو تباهہ ڪيو ويو، جنهن ڪري باقي ماڻهو جهنگ ڏانهن منهن ڪري ڀڄي ويندا هئا. نتيجي طور سنڌ جا شهري تباهہ ٿيندا ويا ۽ شهر تي ڌارين جو قبضو ٿيندو رهيو. ورهاڱي کان پوءِ بہ اهڙي صورتحال ٿي ويئي جو وچيون طبقو جيڪو هندو شهري طبقو هو اهو لڏي ويو. جڏهن ون يونٽ قائم ٿيو ۽ مارشل لا لڳي تہ سنڌيءَ ٻوليءَ جو مسئلو پيدا ٿيو. ان وقت ماڻهن ۾ ڪيئي شڪ شبها ۽ سوال پيدا ٿيا. جيئن هن ناول جو هڪ ڪردار چوي ٿو:

”گهڙي گهڙي چوي پيو سابق سنڌ سابق سنڌ! يار سابق سنڌ ڪيئن ٿي؟ اها تہ مسخري آهي. آءٌ سنڌي آهيان، اوچتو پاڪستاني ٿي پيس ٺيڪ آ سنڌي پاڪستاني ٿيڻ لاءِ خوش هئا ۽ پاڪستاني بہ ٿي پيا تہ مڙيئي خير آهي پر سنڌ ٿي سابق سنڌ ۽ آءٌ ٿيس سابق سنڌي! رب کان خير گهرو اڳتي جي ڳڻتي ڪريو.“(84)

مزاحمتي ادب ۾ هڪ ٻيو ناول ”سنڌ جي زينت“ نرنجڻ دوداڻيءَ جو آهي. هن ناول ۾ بہ سنڌ جي صورتحال تي سنڌي ماڻهن جو ناراضپو ۽ مزاحمتي تحريڪ جو ذڪر آهي. جيئن هڪ ڪردار چوي ٿو:

”انگريز سرڪار وٽ قاعدا هئا، قانونن جي بجا آوري هئي، ڪورٽن کي حق عطا ڪيل هئا، ملٽري حڪومت ۾ نہ پاڪستان جي اندر پوئيواري پئي هلي نہ روايت جي، نہ جمهوريت جي اصولن تي ملڪ هلي رهيو آهي.“(85)

هن ناول جي فڪر بابت نور احمد ميمڻ مهاڳ ۾ لکيو آهي تہ:

”هن ناول جو مرڪزي خيال سنڌيت آهي، سنڌيت ازلي رشتن، ثقافتي قدرن، اعليٰ تاريخي روايتن ۽ موهن جي دڙي مان اسريل شاندار تهذيب جو نالو آهي، ان سنڌيت جو مظهر آهي سنڌي سماج ۽ زندگيءَ جون پاڙون انسانيت جي اعليٰ آدرشن ۾ کتل آهن. هن ناول ۾ انهيءَ فلسفي جي اپٽار ڪيل آهي ۽ عام سنڌي جيوت مان ڪردار کڻي هن تمثيلي نموني سمجهايو آهي، جيئن ئي اسان ان فلسفي کان دور ٿيندا ٿا وڃون تيئن ڏرم جا ڏکا اسان جو نصيب بنجندا پيا وڃن.“(86)

سنڌيت جي جذبي سان سرشار مزاحمتي ڪردار اسان کي موهن ڪلپنا جي ناوليٽ ”جلاوطني“ ۾ بہ ملي ٿو.موهن 1974ع ۾ هي ناول سنڌ جي محبت جي اظهار ۾ لکيو.

نتيجو

(1) سنڌي سماج جو سڀ کان وڏو هاڃو وقت بہ وقت ڌارين جو حملا آور ٿيڻ آهي. مسلسل سنڌ تي ڪاهون ۽ ڦرلٽ، سنڌي ماڻهن جي نفسيات ۽ فڪر تي اثرانداز ٿينديون رهيون. عربن جي حملي کان پوءِ سنڌي قوم مذهبي طور ٻن حصن ۾ ورهائجي ويئي. سنڌي قوم جي هڪ حصي مسلمانن جي ثقافت ۽ اسلامي رهڻي ڪهڻيءَ ۽ اسلامي اصولن مطابق پنهنجي زندگيءَ جو وهنوار شروع ڪيو ٻيو تہ سندن نفسياتي ساخت مسلمانن جي حڪومت ڪري برتر رهي، نتيجو اهو نڪتو جو

انگريزن جي اچڻ کان پوءِ مسلمان يورپ جي جديد ترقيءَ کان اڻ واقف رهيا، سائنسي تعليم پرائڻ بدران هو مدرسي جي تعليم حاصل ڪندا هئا. پر انهيءَ جڳهه تي هندو اڳتي اچي ويا ۽ مسلمان صرف زميندارِي ۽ هارپي جهڙن پيداواري ذريعن ۽ رشتن ۾ رهيا. اڳتي هلي شهري ۽ ٻهراڙي جي تقسيم بہ مذهبي بنياد تي ٿي ويئي.

(2) جنهن وقت ننڍي کنڊ ۾ مسلمان پنهنجي تشخص ۽ مذهبي فرق جي بنياد تي الڳ مملڪت جو مطالبو ڪرڻ لڳا، ان وقت سنڌ ۾ بہ اهو فڪرمسلمان زميندار وڏيري خوشيءَ سان قبول ڪيو. جيتوڻيڪ سنڌ ۾ اهڙا بہ ڪردار هئا، جيڪي مذهبي بنياد تي تقسيم جي خلاف هئا، هنن وٽ جديد ترقي ۽ انساني رشتن جو تصور هو. جهڙوڪ حيدر بخش جتوئي، پير صبغت الله شاهہ، سوڀو گيانچنداڻي ۽ محمد ابراهيم جويو وغيره.

(3) سياسي تحريڪن ۽ معاشي مفادن جي پس منظر ۾ سنڌ ۾ بہ مذهبي ڇڪتاڻ وڌڻ لڳي، وڏيرن سياسي ويڙهہ ۽ مذهبي نفرتن جي بنياد تي مذهبي فساد ڪرايا، جنهن ۾ مسجد منزل گاهہ وارو واقعو پيش آيو.

(4) سنڌ اسيمبليءَ ۾ پاڪستان جي قرارداد پيش ڪئي وئي، جنهن کي اڪثريت سان پاس ڪيو ويو. ننڍي کنڊ جو ورهاڱو خوني تصادم ۽ مذهب جي نالي ۾ قتل وغارت سان شروع ٿيو جنهن کان سنڌ بہ متاثر ٿي. سنڌ جو هندو جيڪو شهري هو وچولو واپاري، پڙهيل طبقو هو سو لڏي وڃڻ تي مجبور ٿي پيو.

(5) پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ ۾ لڏي آيلن جي يلغار شروع ٿي، ڏسندي ڏسندي لکين ماڻهو سنڌ جي شهرن تي ڇانئجي ٿي ويا. هندن جي ڇڏيل ملڪيت انهن ۾ ورهائي ويئي، ٿوري وقت کان پوءِ پاڪستاني فڪر (جنهن جو مطلب هو تہ پاڪستاني قوم جي تشڪيل) ظاهر ٿيو.

جنهن مطابق ملڪ جي سڀني قومن جي ثقافت، زبان، تمدن ۽ تاريخ کان انڪار هو.

(6) ساڳئي وقت سنڌ ۾ غير سنڌي رياست کان رعايتون حاصل ڪري ٺهيل ٺڪيل ڪاروبار ۽ ملڪيتون هٿ ڪري خوشحال بنجي ويا پر سنڌي ماڻهو وڏيڪ غريب ٿيا ۽ پسماندگيءَ ڏانهن ڌڪجي ويا.

(7) سنڌ ۾ ترقي پسند تحريڪ جو اثر بہ پيدا ٿي چڪو هو. جنهن ڪري سماجي اصلاح پسندي، انساني قدرن جي ڳالهہ، پورهيت جي غربت خلاف آواز اٿارڻ جهڙا فڪر بہ ادبي طور پيدا ٿي چڪا هئا.

(8) پاڪستان ٺهڻ وقت سنڌي ماڻهن جي اڪثريت پاڪستان سان سچي هئي ۽ نيڪ نيتي سان ان جو اظهار ادب ۾ بہ ملي ٿو جنهن ۾ گهڻا اديب اهڙا بہ ملن ٿا جن قائداعظم، لياقت علي خان جهڙن ليڊرن جي ساراهہ ۾ شاعري ڪئي ۽ انهن جا گڻ ڳايا ۽ ايندڙ مهاجرن جي آجيان پڻ ڪئي. انهن کي جيءَ ۾ جايون ڏنيون پر اڳتي هلي رياست جون پاليسيون سنڌي ماڻهن جي مفادن سان ٺهڪي نہ آيون. ون يونٽ، ٻوليءَ جو مسئلو ۽ مارشل لا اهڙا رياستي جبر هئا، جن رياستي ۽ سنڌي ماڻهن ۾ تضاد واضح ڪيا ۽ ان وقت سنڌي ماڻهن ۾ پنهنجي تشخص ۽ قومي ورثي ضايع ٿيڻ جو احساس پيدا ٿيو ۽ سنڌي ماڻهن جو مزاحمتي عنصر سامهون آيو. اهو مزاحمتي عنصر قومي جذبي سان ڀرپور هو جنهن ڪري سنڌي ادب ۾ بي شمار اهڙا شاعر ۽ نثر نويس پيدا ٿيا، جن سنڌ جي قومي سڃاڻپ، ٻوليءَ، ثقافت تي زور ڏنو ۽ سنڌ خلاف ٿيندڙ ظلم خلاف هو آواز اٿارڻ لڳا. خاص طور سان 4 مارچ جي واقعي کان پوءِ سنڌي ماڻهو عملي طور وڏيڪ جوش ۽ جذبي سان رياست جي ڏاڍ خلاف آواز اٿارڻ لڳا. انهيءَ پس منظر ۾ سنڌي رسالن ۾ ”روح رهاڻ“ ”سهڻي“ قومي ۽ مزاحمتي ادب کي متعارف ڪرائڻ ۾ وڏو ڪردار ادا ڪيو. جنهن جي نتيجي ۾ 1973ع ۾ سرڪار طرفان ”سهڻي“ رسالي تي پابندي لڳائي وئي. سهڻي پريس کي سيل

ڪيو ويو. رسالي ۽ پريس جي مالڪ ايڊيٽر طارق اشرف کي گرفتار ڪيو ويو.

(9) ان وقت جن مزاحمتي ادب ۾ حصو ورتو، انهن ۾ نمايان نالا شيخ اياز، عبدالڪريم گدائي، حيدر بخش جتوئي، رشيد ڀٽي، خاڪي جويو، سرويچ سجاولي، ابراهيم منشي، نجم عباسي، امر جليل، شيخ حفيظ وغيره جن جا آهن. هنن جي ادبي تخليق ۾ مزاحمت، سنڌيت جو جذبو ۽ ترقي پسنديءَ جو عنصر نمايان هو.

(10) اڳتي هلي سنڌي قوم فڪري طور هڪ جدا سياسي وحدت ۾ جڙي نه سگهي ۽ مزاحمتي ۽ قومي وهڪرو زياده دير جٽاءَ نه ڪري سگهيو، بلڪ بي شمار پارٽيون ٺهي ويون، جن ۾ معمولي معمولي اختلاف ۽ ويڇا پيدا ڪندا ويا ۽ ماڻهن ۾ انفراديت پسندي، ويڳاڙپ، موقعي پرستي ۽ اٽسهپ جا رويا پيدا ٿيڻ لڳا. جيئن ون يونٽ ختم ٿيو، پيپلز پارٽيءَ جي حڪومت آئي، قومي تحريڪ جا گهڻا ليڊر، اديب، شاگرد حڪومتي رعائتون وٺي ٺنڊا ٿي ويا. پر انهيءَ کان پوءِ قومي مزاحمتي تحريڪ هڪ ٻيو به رخ اختيار ڪيو، اهو ترقي پسند تحريڪ جو هو ۽ سنڌ ۾ ترقي پسندي نظرئي جي بنياد تي پارٽيون ته گهڻيون ٺهيون پر سيني ۾ هڪ ڳالهه مشترڪ هئي ته اهي سڀ ترقي پسند هئڻ سان گڏوگڏ پاڪستاني رياستي فڪر سان تضاد ۾ هيون.

حوالا

1. سبط حسن، موسیٰ سے مارکس تک، مکتبہ دانیال کراچی، ص298
2. مغل سڪندر ڊاڪٽر، ارتقا جي ڪهاڻي سنڌي ادبي پبليڪيشن ڪراچي 1996ع، ص 25.
3. اعظمی انجم، ادب اور حقیقت، کراچی اشاعت گھر، 1979ع اول، ص76۔
4. جوڻيجو منصور قادر، سچ وڏو ڏوهاري آهي، مارئي فائونڊيشن ڪراچي، 1987ع، ص 50.
5. جي ايم سيد، چونڊ ادبي مضمون ۽ ولايت جا خط، نئين سنڌي پبليڪيشن ڪراچي، 1984ع، ص 102.
6. ماڻڪ، ٽي ناوليٽ روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1992ع ص 54.
7. Camus Albert, The Myth of Susyphus, Hamish Hamilton London first edition p-97.
8. شاهين يوسف، يوناني ڏند ڪٿائون، سنگم پبليڪيشن حيدرآباد، جولاءِ 1989ع، ص 97.
9. سبط حسن، موسیٰ سے مارکس تک، ص238۔
10. ماڻڪ، ٽي ناوليٽ، پاتال ۾ بغاوت"، ص 61.
11. Camus Albert, the Myth of Sysyphus. P7
12. مولائي شيدائي، رحيم داد، تاريخ تمدن سنڌ، ص 31.
13. سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، ص83۔
14. مزاحمتی ادب، اکادمی ادبیات پاکستان 1995ع، جلد ۲، شمارہ ۲، ص190۔
15. قدوسی اعجاز الحق، تذکرہ صوفیائے سندھ، اردو مرکز لاہور بار دوم 1985ع، ص147۔
16. جويو محمد ابراهيم، مٺ مٺ موتين جي، نيو فيلڊس پبليڪيشن ڪراچي 1974ع، ص 9.
17. رضی عابد، ترجمہ مبارک علی شہر نیراد پٹیل اچھوت لوگون؛ ان ادب، فکشن ہائوس لاہور، 1994ع، ص120۔
18. Jean Paul Sartre “What is literature” Methum Co.L.T.D 1996 p-13
19. ايضاً، ص 13.

20. جوڻيجو منصور قادر، سچ وڏو ڏوهاري آهي، ص 27.
21. جويو محمد ابراهيم، مٺ مٺ موتين جي، ص 370.
22. عرساڻي شمس الدين، آزادي کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب جي اوسر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي ڄامشورو، 1983ع، ص 187.
23. ايضاً، ص 189.
24. وی ایف آگئیسف، سندھ تاریخ کے آئینے میں، ص24۔
25. گيانچنداڻي سوڀو، تاريخ جا وساريل ورق، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، 1992ع، ص 93.
26. وی ایف آگئیسف، سندھ تاریخ کے آئینے میں، ص182۔
27. جي ايم سيد، سنڌو جي ساڃاهه، واليم ٻيو ص 182.
28. جي ايم سيد، سنڌ ڳالهائي ٿي، ص 180.
29. The Sindh Report (A Province is Turmoil Sohail Mehmood)
30. مبارک علی ڈاکٹر، سندھ کے نسلی مسائل، ص93۔
31. جي ايم سيد، سنڌ ڳالهائي ٿي، ص 217.
32. ايضاً، ص 214.
33. سهيڙيندڙ حميد سبزوئي، چار مارچ ۽ اڄ جي شاگرد سياست، چاڻ پبليڪيشن ڪراچي، ص 116.
34. ايضاً، ص 25.
35. ايضاً، ص 11.
36. ايضاً، ص 49.
37. لاشاري فقير محمد، سنڌي ادب جو تاريخي جائزو، مئگزين "سنڌو" ادب اڪيڊمي ڪراچي، سيپٽمبر 1986ع، ص 102.
38. جويو خاڪي، آزاد گهر جي وطن، پرفيڪٽ پرنٽرس حيدرآباد، دفعو پهريون 1973ع، ص 8.
39. سجاولي سرويچ، آليون اکيون اڻيا وار، لاڙ پبليڪيشن سجاول جون 1972ع دفعو پهريون، ص 8.
40. گدائي عبدالڪريم، پکڙا ۽ پنهوار، ضلع ترقياتي ايسوسيئشن جيڪب آباد، دفعو پهريون 1975ع.

41. شيخ اياز وڄون وسڻ آيون، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، دفعو ٻيو 1989ع، ص 73.
42. مبارک علی ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، ص179۔
43. ملڪ فتاح، ڪنول پاڙون پاتال ۾، سنڌي ادبين جي ڪو آپريٽو سوسائٽي حيدرآباد، ٻهريون ڇاپو 1976ع، ص 37.
44. شيخ اياز وڄون وسڻ آيون، ص 115.
45. گدائي عبدالڪريما، پکڙا ۽ پنهوار، ص 80.
46. مهراڻ مئگزين، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، جلد 3 سال 1971ع، ص 14.
47. Brown J.A.C, The Distressed Mind, An outline of psychiatry. London Walts & Co. Second edition. P-71
48. "سنگت" سنڌي شاعري نمبر سنگت پبليڪيشن جو اٺون ڪتاب 1994ع، ص 55.
49. ٻگتي قربان علي، شيخ اياز ۽ سندس شاعري، سنڌي ادبي سوسائٽي حيدرآباد، دفعو ٻهريون، 1976ع، ص 88.
50. سرويچ سجاولي، آليون اکيون اٽيا وار، ص 55.
51. ايضاً، ص 84.
52. ايضاً، ص11
53. ايضاً، ص31
54. ايضاً، ص 12.
55. شيخ اياز وڄون وسڻ آيون، ص 149.
56. منشي ابراهيم، گوندر گذري ويندا، روشني پبليڪيشن ڪراچي، دفعو ٻهريون 1991ع، ص 96.
57. سهيڙيندڙ حميد سبزوئي، "4 مارچ ۽ اڄ جي شاگرد سياست"، ص 44.
58. چار مارچ ۽ سنڌي جوڌا، ص 9.
59. شيخ اياز وڄون وسڻ آيون، ص.
60. ايضاً، ص 55.
61. سجاولي سرويچ، آليون اکيون اٽيا وار، ص 86.
62. ايضاً، ص 86.

63. گدائي عبدالڪريما، پکڙا ۽ پنهوار، ص 61.
64. سهيڙيندڙ حميد سبزوئي، "4 مارچ ۽ اڄ جي شاگرد سياست"، ص 49.
65. احمد فيروز، موتي مهراڻ جا، نيو فيلڊس پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1994ع پهريون دفعو، ص 234.
66. علي بابا، منهنجون ڪهاڻيون، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، پهريون دفعو، ص234.
67. ادب، ادکادمی ادبیات پاکستان 1995ع، جلد ۲ ، شمارہ ۲ ، ص 67۔
68. ايضاً، ص 45.
69. ايضاً، ص 33.
70. عباسي نجم، ايڏو سورسهي، زيب ادبي مرڪز حيدرآباد، سنڌ، دفعو پهريون، 1971ع، ص 132.
71. امر جليل، ٽيون وجود، سڳنڌ، پبليڪيشن لاڙڪاڻو ڇاپو پهريون ص 140.
72. امر جليل نمبر، ماهوار سهڻي، سيپٽمبر 1973ع.
73. ايضاً، ص 240.
74. ايضاً، ص 246.
75. ايضاً، ص.
76. امر جليل، ٽيون وجود، ص 144.
77. ايرڪ فراهم ترجمو قاضي جاويد، صحتمند معاشره، وين گارڊ بڪس لميٽيڊ پهريون ايڊيشن پبليڪيشن حيدرآباد، ص 37.
78. سراج، پڙاڏو سوئي سڏ، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، ص 37.
79. ايضاً، ص 203.
80. ايضاً، ص 113.
81. آغا سليم، اونداهي ڌرتي روشن هٿ، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، ص 294.
82. ايضاً، ص296.
83. مغل غلام نبي، اواڙاهه، نيو فيلڊ پبليڪيشن حيدرآباد، ص 300.
84. دودائي نرنجن، سنڌ جي زينت، سنڌيڪا اڪيڊمي 1991ع، ص 119.
85. ايضاً، ص 119.

86. ايضاً، ص 3.

باب ٽيون

سنڌي ادب جون فڪري تحريڪون ۽ ادبي لاڙا

1. رومانويت

- رومانويت جو فڪري پس منظر
- سنڌ ۾ رومانويت جو پس منظر
- رومانوي ادب

  نثر

  شاعري

2. ترقي پسند ادب

- ترقي پسندي ڇا آهي؟
- روشن خيالي
  - تاريخي پس منظر
  - فڪري پس منظر
- سنڌ ۾ روشن خيالي
- مارڪس ازم
- ادب جو مارڪسي نظريو
- سنڌ ۾ ادب ۽ سياست تي مارڪسزم جا اثر
- سنڌي ادب ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جا نمائندا
- الف. نثر
- ب. شاعري

3. جديديت

- سنڌ ۾ جديديت جو سياسي سماجي پس منظر
- جديديت جو سنڌ ۾ سياسي ۽ سماجي پس منظر
- جديديت جو فڪري پس منظر
- جديديت جا نمائندا اديب
- الف. نثر
- ب. شاعري

باب ٽيون

سنڌي ادب جون فڪري تحريڪون ۽ ادبي لاڙا

رومانويت

سنڌي ادب ۾ رومانوي تحريڪ جو پس منظر ڇا آهي، هتي ڪهڙا ڪلاسيڪل قدر هئا، جن جي خلاف بغاوت ٿي، ڇا سنڌ واري رومانوي تحريڪ جي مغربي رومانوي تحريڪ سان ڪا مشابهت آهي؟

هتي اسان رومانوي تحريڪ کي هڪ مخصوص ضابطي جي بجاءِ تاريخي ۽ فڪري پس منظر ۾ ڏسنداسين ته اسان جي سامهون غور و فڪر جا دروازا کلي پوندا.

رومانويت ڇا آهي ان جي باري ۾ اديبن ۽ فلسفين مختلف رايا ڏنا آهن پر گهڻو ڪري سڀ انهيءَ ڳالهه تي متفق آهن ته رومانويت انهيءَ داخلي قوت جو نالو آهي، جيڪا نامعلوم کي معلوم ڪرڻ ۽ نئين شيءِ جي تخليق ڪرڻ تي آماده ڪري ٿي.

رومانوي نظريي مطابق تخيل آئيني جيان عڪاسي نٿو ڪري، اهو صرف موجوده حقيقت جون تصويرون نٿو ناهي، پر تخيل هڪ ڏيئي وانگر آهي، جنهن جا شعاع اونداهيءَ جي سيني کي چيري زندگيءَ جي لڪل پهلوئن کي روشن ڪن ٿا. غائب کي حاضر ڪن ٿا، عدم کي وجود ۾ آڻين ٿا. ائين تخيل نئين حقيقت جو انڪشاف ڪندڙ آهي. معنيٰ رومانيت جو نظريو تخيل، تجسس ۽ انڪشاف جي اهليت جو نالو آهي.(1)

رومانيت صرف داخليت يا فراريت ناهي، بلڪ زندگيءَ جو مخصوص رويو آهي. جنهن ۾ آزاد انفراديت، ذات جو تحفظ ۽ بغاوت جو عنصر به موجود آهي.

ممتاز مهر جو چوڻ آهي ته:

”رومانيت فرد جي بغاوت هئي، جيڪا ٿوس ڪلاسيڪي قدرن ۽ ضابطن جي خلاف رد عمل ۽ جديد طرز احساس جي ابتدا هئي.“(2)

يورپ ۾ رومانوي تحريڪ جو پس منظر فرانس جو انقلاب هو. 1779ع ۾ هي تاريخ جو سڀ کان وڏو واقعو هو جنهن پراڻي سياسي نظام،

جاگيرداري، ملوڪيت ۽ ڪليسا کي ڏاهي پٽ ڪري ڇڏيو. هن انقلاب جو عظيم دانشور، جنهن کي فرانس جي انقلاب جو پيغمبر چيو وڃي ٿو، روسو (Rouseau) هو. ادب ۾ رومانوي تحريڪ جو فڪري بنياد بہ روسو رکيو. روسو جو خيال هو تہ:

"Education does not make man good, it only makes him clever usually for mischief. Instinct and feeling are more trustworthy than reason".(3)

ترجمو: "انسان کي علم بهتر بنائڻ بدران هوشيار ڪري ڇڏي ٿو، سو گهڻو ڪري شرارت لاءِ. جبلت ۽ جذبو عقل کان وڌيڪ اعتبار جوڳا ٿين ٿا."

روسو فطرت کي هڪ قيد قرار ڏنو. هن جو چوڻ هو تہ "انسان آزاد پيدا ٿيو آهي، پر جتي ڏسو تہ زنجيرن ۾ جڪڙيل آهي." روسو سماج، علم ۽ فن کي مختلف نظر سان ڏسي ٿو. هن جو خيال هو تہ تعليم سان، علم سان انسان ۾ آزاديءَ جو احساس مري وڃي ٿو. هو تهذيب کي انسان لاءِ قيدو قرار ڏئي ٿو. هو انفراديت ۽ آزاديءَ جو نعرو هڻي ٿو. روسو انسان جي فطري جذبن جو قائل هو، زندگيءَ کي لامحدود ۽ انسان کي ڪائنات جو مرڪز سمجهندو هو. تهذيب جي مقابلي ۾ فطرت کي ترجيح ڏيندو هو. سندس خيال هو تہ تهذيب ماڻهوءَ کي بناوتي ۽ نقلي بڻائي ڇڏيو آهي. انسان آزاديءَ ۽ مساوات جي اصولن جو ڪاربند تڏهن رهي ٿو جڏهن فطرت جي ويجهو رهندو.

روسو جي انهيءَ فڪر جو معاشري تي گهرو اثر پيو. فرد ۽ معاشري جي وحدت ٽٽڻ لڳي، ادب سماج جي عڪاسي ڪرڻ بجاءِ سماج جي پنهنجي خواهشن مطابق عڪاسي ڪرڻ لڳو. ارسطو چيو هو تہ:

"انسان عقلي حيوان آهي" پر روسو چيو هو تہ "انسان جذباتي حيوان آهي، پهرين هو جذبات ۾ اچي عمل ڪري ٿو ۽ پوءِ انهي کي عقلي دليل ڏئي ميڄرائيندو آهي."(4)

اسان ڏسنداسين تہ اهي سيئي اديب جن عقل بجاءِ جذبات تخيل ۽ وجدان کي حقيقت ڄاڻڻ لاءِ ڪارآمد سمجهيو اهي رومانوي سڏيا ويا. انهيءَ تحريڪ جو بنيادي سرزمين تہ فرانس جي هئي پر جلدي هيءَ تحريڪ انگلينڊ ۾ مقبول ٿي ۽ انگريزي ادب ۾ بہ وڏا نالا اسان کي نظر اچن ٿا. هڪ ورڊس ورٿ ۽ ٻيو ڪولرج.

ورڊس ورٿ (1770_1850ع)

ورڊس ورٿ فرانس جي انقلاب وقت فرانس ۾ هو. انهيءَ انقلاب هن ۾ فڪري ۽ جذباتي اٿل پٿل پيدا ڪئي ۽ هن جي اندر هڪ نئين سوچ پيدا ٿي. انهيءَ کان پوءِ انگلينڊ ۾ هن جي ملاقات ڪولرج سان ٿي، ٻنهيءَ گڏجي نئين شاعريءَ جو بنياد رکيو. ڪولرج جي ڪتاب ”سريلا گيت“ جو مهاڳ (Preface to Lyrical Ballads) وليم ورڊس ورٿ لکيو ۽ اهو مهاڳ ئي رومانوي شاعريءَ جو منشور ثابت ٿيو.

ورڊس ورٿ جو مهاڳ انهيءَ اعلان سان شروع ٿئي ٿو تہ:

”اهو وقت گذري چڪو آهي، جڏهن شاعريءَ بادشاهن، اميرن ۽ نوابن لاءِ هوندي هئي، انهن جي مزاج ۽ ذوق مطابق شاعري جا موضوع چونڊيا ويندا هئا. هاڻي شاعري عام گهٽين ۽ بازارن ۾ واپس اچي وئي آهي.“(5)

يورپ ۾ ڪلاسيڪي شاعريءَ جي بنيادي دؤر کان پوءِ شاعرن جو هڪ اهڙو طبقو پيدا ٿيو هو جنهن انهن قديم ڪلاسيڪي شاعريءَ جي معيارن کي ئي شاعريءَ جي پرک لاءِ ماڻ بڻايو ۽ ائين هڪ سخت گير ماحول پيدا ڪيو. انهن کي نوان ڪلاسيڪي يا (New Classic) سڏيو ويو. ان ڪري انهن کان بغاوت پيدا ٿي. ورڊس ورٿ جو خيال هو تہ اهڙي ڪلاسيڪي معيارن تي ڪيل شاعريءَ ۾ هڪ بناوت ۽ مصنوعي طرز موجود آهي، جنهن جو انساني جذبن سان واسطو ناهي، انهيءَ ڪري شاعري عام ماڻهن جي زبان ۾ هئڻ گهرجي، جنهن ۾ دل جي آواز جو بي ساختہ اظهار هجي. پاڻ شاعريءَ جو ڪارج ماڻهن کي مسرت ۽ خوشي ڏيڻ قرار ڏنائين.

محسوس ائين ٿو ٿئي تہ رومانوي اديب صرف زوريءَ مڙهيل ڪلاسيڪي اصولن کان نہ پر عام طرز زندگيءَ جي اصولن کان ئي انڪاري هئا. هو پنهنجي جذبن کي پوري آزادي ڏيڻ جي ڳالهہ ڪن ٿا. فطرت ۽ سماج جي اصولن ۾ ٽڪر ٿيڻ کان پوءِ اهي اديب يا مفڪر پنهنجي زندگيءَ بہ جڻ تہ بي ترتيب گذارڻ چاهين ٿا. انهن مان ڪيترن عملي طور ائين ڪيو بہ! مثال طور:

”پشڪن ٽيهن سالن جي عرصي ۾ 150 عشق ڪيا. آخر هڪ حسينا خاطر ڊوئل راند ڪيڏندي مارجي ويو. دوستو وسڪيءَ جي زندگيءَ سائبيريا جي ميدانن ۾ سزا ڪٽيندي گذري ۽ باقي زندگي پيرس جي جوا خانن ۾ پئسا هارائيندي گذري. شيلي زندگيءَ کي ڏک ۽ پيڙا قرار ڏنو. ورڊس ورٿ جي خفيہ رومانس ۽ ناجائز اولاد جا قصا مشهور آهن.“(6)

اصل ۾ ڪيترائي رومانوي اديب جذبات کي زياده اهميت ڏيڻ جي ڪري زندگيءَ جي حقيقت سان سمجهوتو نہ ڪري سگهيا. انهيءَ ڪري ڏکن ۽ پيڙائن سان سندن زياده واسطو پيو. هو تخيل جي دنيا ۾ رهندي جذبن جي رهنمائي قبول ڪرڻ جي ڪري اڪثر ڏکن جو شڪار ٿيا. رومانوي اديبن ۽ شاعرن اداسين ۽ ڏکن کي پنهنجي شخصيت جو جوهر بنايو. هنن جي خيال ۾ زندگيءَ جو ڪو بہ حصو ڏک، اداسي ۽ پيڙا کان بغير نامڪمل آهي.(7)

وڪٽر هيوگو جو چوڻ هو تہ سچو اديب اهو آهي، جيڪو پنهنجا اصول ۽ ضابطا الڳ قائم ڪري. هن جي نظر ۾ جديد دؤر ۾ انسان کي پنهنجي ڏک ۽ پيڙا جو احساس ٿيو ۽ هو پاڻ تي غور فڪر ڪرڻ لڳو. وڪٽر هيوگو جو مشهور ناول ”هنچ بيڪ آف نوٽرڊئم“ جو هيرو بہ اهڙو ئي ڪبڙو عاشق آهي، جيڪو جذبن ۽ احساسن جو هڪ الڳ مثال قائم ڪري ٿو.

رومانويت جو فڪري پس منظر

رومانويت فرد جي داخليت کي اپاريو. سماج جي موجوده اصولن ۽ قانونن سان بغاوت ڪري بي پناھ تخليق جي قوت کي اپاريو ۽ انسان کي فطري انداز ۾ ڏسڻ جي ڪوشش ڪئي، جنهن مان ظاهر ٿئي ٿو تہ هن وٿ سماج ۽ ڪلاسيڪي قدر انسان جو جوهر ناهن. تنهن ڪري انسان جي اندر موجود بي چيني هڪ دفعو وري فطرت ۾ بولاٽيون کائي منسب ڳولڻ شروع ڪيو. سماج جي طئي شده اصولن ۾ جي وري پروس پڪي جيان ڦڙ ڦڙائڻ لڳو ۽ اها ڪيفيت انفرادي طرز زندگيءَ جي ڪنهن بہ موڙ تي پيدا ٿي سگهي ٿي ۽ انهيءَ وقت زندگي ۾ وڏي تبديلي ايندي آهي، پر اجتماعي طور اهڙي ڪيفيت جو پيدا ٿيڻ ڪنهن وڏي تحريڪ يا فڪر جي جنم جي

اڳڪٿي هوندي آهي. رومانيت بہ اهڙي قسم جي تحريڪ هئي، جيڪا جاگيرداريءَ جي تنزل ۽ سرمائيداريءَ جي اڀرڻ وقت پيدا ٿي، جڏهن سماجي اٿل پٿل ٿي. بحران پيدا ٿيا تہ انسان جي داخليت زور ورتو. اسان غور ڪنداسين تہ هر بحران ۽ سماجي اٿل پٿل دوران انسان جي اندر جي ڪيفيت متاثر ٿي آهي ۽ داخليت وڌيڪ اڀري آهي. مثال طور سنڌ جي سر زمين تي مسلسل ڌارين جي يلغار دوران وجوديت مختلف نالن ۾ اڀرندي رهي، ڪڏهن ويدانيت، ڪڏهن صوفي مت جي صورت وغيره ۾. اهڙيءَ طرح يورپ ۾ بہ جنگ عظيم کان پوءِ جديد وجوديت جو اڀرڻ ۽ انهيءَ طرز جون ڪيترين ئي داخلي تحريڪون اڀريون، جيئن هپي ازم، دادا ازم ۽ ادب ۾ شعوري وهڪرو، سررئلزم، جديديت وغيره. ٿورو غور ڪنداسين تہ انهن داخلي تحريڪن جو بنياد ڪو هڪ ئي اسان کي ملندو. وجوديت جون ڪجهہ خاص ڳالهيون وجودي فلسفي جو بنياد آهن. جيئن:

i- “Being is surpassed in essence” P-45

ii-“Pure being and pure nothingness are the same things.” P-13

iii-“Desire is lack of being” p-88 (Being and Nothingness)

ترجمو:

1. وجود جوهر کان پهريائين آهي.
2. خالص وجود ۽ خالص عدم (خاليپڻو) ساڳي ڳالهہ آهي.
3. خواهش وجود جي خالي پڻي کي ظاهر ڪري ٿي.

پهرين ڳالهہ تہ وجود جوهر کان خالي آهي، تنهن ڪري هر وجود هڪ عظيم خال کٽي پيدا ٿيو آهي، بلڪ ائين چئجي تہ وجود هڪ خال آهي، نيستي آهي، خواهش جو مطلب اهو آهي تہ ڪنهن شيءِ جي کوٽ آهي، انهيءَ کي حاضر ڪرڻو آهي ۽ سچي زندگي خواهش ڪرڻ جو مطلب آهي تہ سچي زندگي کوٽ پوري ڪرڻي آهي! آخر اها ڪهڙي کوٽ آهي، جيڪا سچي زندگي ماڻهو کٽي پئڪي ٿو. اها کوٽ اها آهي تہ ڪا بہ شيءِ زندگيءَ جي متحمل ناهي، هر شيءِ سان واسطو رومانوي آهي، تخيلي آهي، تنهن ڪري زندگيءَ پل پل حاصل ڪرڻ جو نالو آهي. شين سان يعني ٻئي وجود سان ماڻهوءَ جو تعلق حقيقي ناهي، ان کي جوڙي رکڻ سان آهي. زندگي

موت کان فراريت جو نالو آهي. فطرت سان واقعن سان ۽ شين سان دل لڳائڻ يا انهن ۾ دلچسپي وٺڻ جو مطلب آهي، موت کان فراريت ۽ زندگيءَ سان قربت حاصل ڪرڻ. پر ان فراريت ۾ دائميت ناهي. انسان آخر پنهنجا رومانوي رشتا هارائي موت جي حوالي ٿي ويندو آهي. انهيءَ ڪري سارتر چيو هو ته خالص وجود ۽ خالص عدم هڪ ئي چيز آهي، ڇو ته خالص وجود معنيٰ فطرت کان، شين ۽ حواسن کان ڪٽيل.

هاڻي توهان غور ڪريو ته رومانيت ڇا آهي. دراصل رومانويت موت کان فرار ٿيڻ جي عمل کي تيز ڪري ٿي. رومانويت صرف شين ۽ فطرت سان رشتو نٿي جوڙي بلڪ انهيءَ سان تخيل جو رشتو جوڙي، پنهنجي داخليت ۾ هڪ وسيع ۽ رنگين ڪائنات پيدا ڪري ٿي پر ٻاهر معروضيت جون حقيقتون ۽ تخيل جي ڪائنات ۾ جيڪو فرق آهي، اهو وري اندر ۾ هڪ پيڙا کي جنم ڏئي ٿو ۽ ادب ٻڌ تر ۽ پيڙا جو اظهار آهي. انهيءَ ڪري شايد سارتر چيو هو ته: ”سمورو ادبي ڪم هڪ فرياد آهي.“(9)

سنڌ ۾ رومانويت جو پس منظر

جهڙيءَ طرح يورپ ۾ رومانويت جو آغاز يوناني ديومالائي ڏند ڪٿائن ۾ ملي ٿو جنهن ۾ افروڊائيٽ ديويءَ جا رومانوي قصا، پروميٿس جو ڪوهه ڪاف تي سزا ڀوڳڻ ۽ هيراڪليز جا جنگجو پهلواني قصا سڀ رومانوي آهن.

يورپ ۾ ٻيو رومانويت جو دؤر افلاطون کان شروع ٿئي ٿو جنهن ۾ افلاطون جي مثالي رياست جو تصور خود رومانوي تصور آهي. ان کان پوءِ لونجائنس (Longinus) ادب کي ماورائي شيءِ قرار ڏنو. هن جا خيال به رومانوي هئا.

رومانويت جو ٽيون دؤر روسو (1778_1712ع) کان شروع ٿئي ٿو، جنهن کان پوءِ ادب ۾ باقاعده هڪ رومانوي تحريڪ شروع ٿي.

اسان غور ڪنداسين ته سنڌو ماٿري ۾ پنج هزار سال اڳ اجتماعي گيتن، ناچ گانن ۽ ماتا ديوي جو تصور، عورت ۽ ڌرتي ڏانهن جذباتي رويو رومانوي آهي. تنهن کان پوءِ ويدن ۾ ديوين ۽ ديوتائن جا تصور جيڪي مابعد الطبعاتي تصور آهي، رومانوي آهن. مذهبن ۾ مابعدالطبعاتي تصور،

جنت ۽ دوزخ جو تصور يا خود شيطان جو ڪردار رومانوي آهي. شيطان انساني جذبات جي نمائندگي ڪري ٿو. اهي جذبات جيڪي وقت جي روايتن کي ٽوڙين ٿا. انهي ڪري جان پال سارتر چيو هو تہ:

”اهو عمل جيڪو روايتن جي خلاف هجي اهو رومانوي آهي.“(10)

سنڌي ادب جي باقاعده شروعات سومرن جي دؤر 1050_1351ع کان ٿئي ٿي. سنڌ جا گهڻو ڪري رومانوي داستان هن دؤر سان لاڳاپيل آهن، سسئي پنهون، عمر مارئي ۽ مومل راڻو وغيره. جيتوڻيڪ انهن کي شاعريءَ ۾ ڳائڻ جو رواج پوءِ پيو. سسئيءَ جو ڪردار پنهنجي داخلي جذبن سان بي پناهہ لاڳاپيل آهي، جو هوءَ روايت ٽوڙي رڻ پٽن جبلن ۾ اڪيلي نڪري پوي ٿي. تنهن کان پوءِ مارئي پنهنجي وطن سان بي انداز محبت ۾ عمر سومري جي هر سک ۽ سهولت کي ٺڪرائي پنهنجي جهوپڙين ۽ غريب ماروئڙن جي ڳالهہ ڪري ٿي. مارئي جي وطن سان محبت جذباتي ۽ رومانوي آهي. مومل راڻي جي داستان ۾ مومل سان محبت جذباتي ۽ رومانوي آهي. مومل جا ڪاڪ محل رومانويت جو هوبهو مظهر آهي. خاص طور سان راڻي جو ڪاڪ محل سر ڪرڻ ۽ جادوئي نظارن جو داستان رومانوي آهي. سهڻيءَ جو پنهنجو داخلي جذبن هٿان مجبور ٿي درياءَ ۾ گهڙي پوڻ وڏي رومانويت آهي. شاعريءَ جي حوالي سان ڏسو تہ سمن جي دؤر ۾ اسحاق آهنگر جو شعر:

ٿيان مان جهرڪ، ويهان سڄڻ جي سپ تي،
مان ڪن ٻرڪ، ٻولي ٻاجهاري مون سين.(11)

زبردست رومانوي تخليق آهي. سنڌ جي اساسي شاعرن ۾ خاص طور شاهہ لطيف وٽ رومانويت ملي ٿي. شاهہ لطيف وٽ نہ صرف جذبن ۽ احساسن جي داخلي دنيا آهي، بلڪ هن وٽ تخيل جي اڏام آهي، اهو تخيل صرف خيالي ناهي، بلڪ انسانيت جي خوشحال تصور ۽ زبردست پيار ۽ محبت جو تصور آهي. سر ڪنيات ۾ ڏسو.

سهسين سجن اڀري، چوراسي چنڊن
بالله ري پرين، سڀ اونداهي ٻانئيان.

سؤ سج ۽ چوراسي چنڊ بہ پرينءَ کان سواءِ روشني نٿا ڪري سگهن. هي هڪ زبردست داخلي ۽ رومانوي تصور آهي.

هڪ ٻيو شعر ڏسو:

ڪٿي نيڻ خمار مان جان ڪيائين ناز نظر
سورج شاخون جهڪيون، ڪوماڻو قمر
نارا ڪتيون تائب ٿيا ڏيکيندي دلبر
جهڪو ٿيو جوهر جانب جي جمال سين.“

(ڪليات 19)

هن وٽ پرينءَ جو هڪ عالمي تصور آهي، جيڪو روشنيءَ جو مظهر آهي. ان جي نظر جي تاب کان سج، چنڊ، تارا، نکٽ، سڀ جهڪا ٿي وڃن ٿا.

هي شعر ڏسو:

نو نير ڏهه ڏاوڻيون، پندرهن پئد پياس،
جڏهن سجڻ ياد پياس، ڇرڪ ڇنائين هيڪڙي.

(ڪليات 44)

هڪ زبردست رومانوي تصور آهي. جڏهن سجڻ ياد اچي ٿو ته سڀ زنجير سڀ نير هڪ ڇرڪ ۾ ٽٽي پون ٿا. اهڙي طرح سر ڏهر جو هي شعر ڏسو:

ڍول مَ ڪٽي ٻانهڙي، پرهه مَ ڪٽي پاند،
آءُ پنهنجو ڪانڌ، لوڪان لڪي رانئيان.

(ڏهر 16)

هن شعر ۾ نه صرف تخيلي منظر ڪشي آهي، پر انهيءَ منظر ڪي هڪ هنڌ ٻيهارڻ جي خواهش به ڏاڍي رومانوي آهي. سنڌ جي آساسي صوفياڻي شاعريءَ ۾ حقيقت مطلق ڄاڻڻ جو واحد ذريعو عشق آهي، صوفين جو خيال آهي ته صداقت تي پهچڻ جو ذريعو عقل ناهي، بلڪ عشق آهي، تنهن ڪان پوءِ پنهنجي داخليت ۾ ٻڏي پاڻ پروڙڻ جو فڪر رومانويت ڪان خالي ناهي.

تنهن ڪري سنڌ جي زياده تر صوفي شاعرن وٽ رومانويت جو لاڙو موجود آهي. سچل سرمست ڪان وٺي سانگيءَ تائين شاعرن وٽ عشق جي سر بلندي، داخلي جذبن ۽ تخيل جي پرواز موجود آهي. نثر ۾ مرزا قليچ بيگ جا پهريان ناول ”دلارام“ ۽ ”زينت“ رومانوي آهن، ان ڪان پوءِ ڊاڪٽر گربخشاڻيءَ جي ناول ”نورجهان“ ۾ تاريخ ۽ رومانس جا گڏيل پهلو رومانوي آهن. ان ڪان علاوه گوبند مالهي، سگن آهوجا، ڪرشن کٽواڻي، سندري اتم چنداڻي جي ادبي ڪاوشن ۾ اسان ڪي رومانوي پهلو ملن ٿا.

رومانوي ادب

موجوده دؤر (1947_1980ع)

نثر

گهڻو ڪري ڪا انقلابي تحريڪ رومانويت کان خالي نہ هوندي آهي. ڪنهن بہ نظريي سان يا ڪنهن بہ تنظيم سان لڳاءُ, جذباتي ۽ انقلاب متعلق تخيلي رويو هوندو آهي. اسان ڏسنداسين تہ اردو ادب ۾ سر سيد احمد خان ۽ علامہ اقبال جا فڪري رويا دراصل مسلمانن کي پنهنجو سنهري ماضي ياد ڏياري انهي رومانويت ۽ تخيل سهاري اڳتي وڌڻ جي تلقين ڪن ٿا. محمد عثمان ڏيپلائي ۽ سراج ميمڻ جا ناول بہ قوم ۾ سندن خوبصورت گڻن ۽ مضبوط قدرن جا خوبصورت تصور اڀاري قومي جذبو اڀارين ٿا. سندن اها رومانويت ڪنهن انقلابي تبديليءَ جي آس رکي ٿي.

سانگهڙ

محمد عثمان ڏيپلائيءَ جي لکيل هن ناول ۾ انگريزن جي خلاف حر تحريڪ کي هڪ جامع انداز ۾ ترتيب ڏئي پيش ڪيو ويو آهي, پر ڇو تہ هي ناول پاڪستان جي آزاديءَ کان پوءِ لکيو ويو آهي, جنهن ڪري گهربل نتيجا اڳ ۾ ئي زير بحث آندا ويا آهن.

مثال ناول ۾ جي ايم سيد ۽ پير پاڳاري جي ملاقات ۾ ٿيل گفتگو مستقبل جي نتيجن مطابق ڏنل آهي. ان کان علاوه ناول ۾ جنگ جا منظر وڌيڪ جذباتي انداز ۾ اڀاريا ويا آهن ۽ ڪردار خطرناڪ حد تائين ويڙها ۽ قرباني ڏيندڙ آهن. اهڙي طرح ناول ۾ وڌاءُ يا مبالغو ٿو محسوس ٿئي.

مثال:

”هڪ نوجوان جي شادي ٿي چڪي هئي, ماڻس کير جو وٽو ڀري اچان هٿ ۾ ڏنس تہ هن عورت آواز ڏنو. ”مجاهدو نڪرو جهاد لاءِ!“ يڪدم ماءُ چيو, ”پٽڙا!! هاڻي تو تي هي کير حرام ٿي چڪو آهي, يڪدم سهرا لاهي وردي پايو.“ تہ ٻي عورت چيو ادي اڄوڪي رات تہ ڪنوار وٽ گهارڻ ڏينس تہ هن مجاهدياڻي جواب ڏنو. ”مون تہ اها شادي بہ رڳو اوهان جي زور رکڻ تي

ڪئي نہ تہ ھي شادين جو وقت ڪو نہ ھو. ھاڻي جي سلامت رھيو تہ اڇي ڪنوار سان گھاريندو نہ تہ وڃي حورن سان لائون لھندو.“(12)

ناول ۾ حر تحريڪ ليکڪ جي داخلي جذبن احساسن ۽ تخيل سان ڀرپور آھي، خاص طور سان ليکڪ جي ڪوشش رھي آھي تہ حرن جي خلاف جيڪا غلط پروپيگنڊا ٿيل آھي، انھيءَ کي ختم ڪري حرن کي مجاھد ۽ انسانيت جا علمبردار ڪري پيش ڪجي. خاص طور سان آخر ۾ حر مھاجرن جي ڏاڍي خدمت ڪن ٿا ۽ انتھائي مثبت رويو پيدا ڪن ٿا. جيتوڻيڪ ھي تاريخي ناول آھي پر منجھس رومانوي پاسو حاوي آھي.

پڙاڏو سوئي سڏ

ھي ناول سنڌ جي اونداھي دؤر جي تاريخ جي ھڪ دؤر تي مشتمل آھي. ھن ناول جو بہ بنيادي مقصد سنڌي قوم ۾ ڏرتي لاءِ اھو جذبو اڀارڻ آھي، جنھن سان ھو ڌارين جي ڏاڍ خلاف وڙھي سگھن. ھي ناول 1970ع ۾ شايع ٿيو ھو. ھي دؤر سنڌ جو نازڪ دؤر ھو. ھن دؤر ۾ ون يونٽ خلاف تحريڪ ھلي رھي ھئي، سنڌي ادب قومي جذبو اڀارڻ ۽ قومي تحريڪ کي وڌائڻ ۾ رڌل ھو. اھڙي دؤر ۾ ھي ناول سنڌي قوم لاءِ ڏاڍو اتساھيندڙ ھو. ھي ناول ڏاڍو سحر انگيز آھي، پڙھڻ سان ماڻھو اھڙي دنيا ۾ گم ٿي وڃي ٿو جتي سنڌي پنھنجي وجود جي جنگ وڙھي رھيا آھن پر جنگ ڏاڍي طلسماتي آھي، جنھن ۾ سنڌي جاننا جوان مابعدالطبعاتي ڪردار لڳن ٿا. ڪٿي سوڍل جھڙو سنجيده ۽ بھادر ڪردار آھي تہ ڪٿي دادن جھڙو جان نثار ڪردار آھي. ھن ناول ۾ پنھنجي ليکڪ جو قومي جذبو ۽ سنڌي ماڻھن جا مثبت قدر نمايان آھن. جن کي ھن تخيلي ڪھاڻيءَ جا روپ ڏيئي اھڙو تہ اڀاريو آھي جو ناول پڙھڻ سان ائين لڳي ٿو ڄڻ سنڌي قوم اھا عظيم قوم آھي جنھن جو ھر فرد بھادر جانثو جوان، ارڏو، وطن تي جان نثار ڪندڙ آھي. ناول جا اھي پراسرار ڪردار نہ صرف بھادر ۽ جنگجو آھن پر ڌارين جي خوبصورت عورتن جا آدرش بہ آھن.

مثال:

”سنڌي تون اڇين وئين! مون کي پڪ ھئي تہ تون ضرور ايندين: پر ايترو انتظار ڪرائبو آھي......!“(13)

انهن سيني ڳالهين مان ظاهر ٿئي ٿو تہ ناول جو اسلوب ڏاڍو رومانوي آهي. ناول جي سڄي پلاٽ تي رومانويت حاوي آهي. مصنف جي خيال ۾ رومانوي آئيڊئلزم ڇا ڪاڻ تہ ان دؤر جي ضرورت هو ان ڪري هن آدرشي ڪردار تخليق ڪيا ۽ انهن هٿان آدرشي عمل ڪرايا. اها رومانويت جي هڪ اهڙي لهر هئي، جيڪا ان دؤر جي ڪيترن ئي ترقي پسند ليکڪن ۾ ڏسڻ ۾ اچي ٿي، جنهن ۾ جڻ تہ هن جو ڪو خواب ساڀيان ٿيڻ جي خواهش لڪيل هجي.

آغا سليم

آغا سليم جي ناول ۾ بنيادي فڪر تصوف آهي، جنهن کي هن رومانوي انداز ۾ پيش ڪيو آهي، مثال طور سندس ناول ”همہ اوست“ جنهن ۾ هن هندو، مسلم، عيسائي مذهب جي ٽن ڪردارن کي زندگيءَ جي مختلف ارتقائي حالتن ۾ ڏيکاريو آهي. جيڪي آخر ۾ فڪري طرح تصوف ڏانهن رغبت رکن ٿا. انهن ڪردارن جي فڪري ارتقا ليکڪ جي ذهن ۾ موجود فڪر مطابق آهي. اهو فڪر حقيقت آهي پر ڪردارن جو ماحول ۽ سندن چر پر تخيلي آهي، جنهن ۾ ليکڪ ڏاڍو رومانٽڪ آهي. انهيءَ کان پوءِ ناول ۾ ڏيکاريو ويو آهي تہ سڄي سنڌ ۾ شاھہ لطيف جي شاعريءَ جي هاڪ آهي ۽ ٻئي طرف سندس فڪري تحريڪ جو بنياد شاھہ عنايت صوفيءَ آهي. تاريخي طور ڏٺو وڃي تہ شاھہ عنايت صوفيءَ جي تحريڪ وقت شاھہ لطيف اڃان 28 سالن جو هو. سندس هاڪ سڄي سنڌ تائين نہ پهتي هئي، تنهن ڪري آغا سليم جو اهو خيال بہ رومانوي آهي. آغا سليم جو ٻيو ناول ”اونداهي ڌرتي روشن هٿ“ 1978ع ۾ اسان جي سامهون آيو. هن ناول ۾ سنڌ جي 5 هزار سالن کان وٺي اڄ تائين مختلف دؤرن جي فڪري ۽ تهذيبي صورت حال کي رومانوي انداز سان پيش ڪيو ويو آهي. هن ناول جو مکيہ ڪردار سارنگ آهي، جيڪو هر دؤر ۾ سنڌي ماڻهن جي نمائندگي ڪري ٿو. هن ناول جو پلاٽ رومانوي آهي، جنهن تي تخيل جي اڏام سان ڪردارن کي زندگيءَ ڏني وئي آهي. بنيادي طرح ليکڪ جو سنڌ ڏانهن جذباتي رويو آهي، جنهن ۾ سنڌ جي شهرن، ڳوٺن ۽ ماڻهن جو ذڪر ڏاڍو رومانوي انداز سان ڪري ٿو. مثال طور: ”شڪارپوري عورت ڳالهائيندي

تہ ائين لڳندو تہ جڻ سُر جي ورڪا پئي ٿئي. شڪارپوري گار بہ سُر ۾ ڏيندو، ڪڏهن شڪارپور جي گهوڙن جا هوڪا تہ ٻڌ. اهڙي لانڍ ۾ اهڙي سر سان هوڪا ڏيندا، جڻ ڪو گيت پيا ڳائين، آسُر ٿيندو تہ سريلا آواز شروع ٿي ويندا. موهن جي دڙي وارا ڏاند گاڏين جا چيچاٽ، انن جا چڙا گهوڙن جا هوڪا.“ (14)

بنيادي طرح ليکڪ جو پنهنجي شهر سان جذباتي رشتو آهي، جيڪو هڪ عام سياويڪ جذبو آهي، جنهن جو بنياد محبت آهي ۽ محبت اهو جذبو آهي، جنهن ۾ انسان حقيقي دنيا جي قيد مان نڪري پنهنجا گس، پنهنجا پيچرا، پنهنجا رشتا ۽ پنهنجي تخليقي دنيا ناهي انهيءَ ۾ پنهنجا رنگ ڀريندو آهي.

پرل ايس بڪ جو هڪ ڪردار (Pavilion of Women) ۾ چوي ٿو تہ انسان جي دل ۾ سڀ کان پهرين محبت ان جي پنهنجي ذات سان محبت آهي، قدرت هر انهيءَ شيءِ کي زنده رکي ٿي، جنهن ۾ زنده رهڻ جي خواهش موجود آهي، جڏهن ڪنهن بہ مرحلي تي انسان ۾ جيئڻ جي خواهش ختم ٿي وڃي ٿي ۽ پوءِ ڪنهن بہ شيءِ جي محبت ان جي دِل ۾ داخل نہ ٿي ٿئي تہ پوءِ انسان ۾ جيئڻ جي خواهش بہ ختم ٿي وڃي ٿي.“(15)

رومانيت بہ رومانويت جو هڪ حصو آهي ۽ انهيءَ مان ظاهر ٿئي ٿو تہ حياتياتي عمل لاءِ رومانويت ضروري آهي. انسان ۾ جيتري حياتياتي طاقت (Vital Force) وڌيڪ هوندي اوترو هو رومانوي هوندو، شين سان جذباتي سطح تي رشتا جوڙيندو، پنهنجا ڪردار ناهيندو، پنهنجي تخيل سان ڪهاڻيون گهڙيندو، اهڙي طرح هو پنهنجي هڪ نئين دنيا آباد ڪندو آهي، جنهن ۾ سونهن هجي، سوڀيا هجي، امن ۽ پيار هجي. آغا سليم بہ هڪ اهڙو ليکڪ اهي، جنهن سنڌ سان وطن پرستي جو جذباتي ناتو جوڙي هڪ حسين ۽ خوبصورت سنڌ جي تخليق ڪئي آهي.

آغا سليم جا بہ ننڍا ناول آهن. روشنيءَ جي تلاش“ ۽ ”اڻ پورو انسان“ جن ۾ مختلف فڪري بحث ٿيل آهن. ناول ”روشنيءَ جي تلاش“ ۾ مختلف عورتن جا ڪردار پيش ڪيل آهن، جن جي سماجي زندگيءَ ۾ ڪمزور مردن جا ڪردار آهن. مثال نسيم جو مڙس فالج زنده آهي، هلڻ کان

لاچار آهي، وهيل چيئر تي ويٺل آهي ۽ شميم جواڻ جماڻ ڇوڪري آهي پر ڪيس مرد جي محبت بجاءِ مرد جي مردانگي ۽ طاقت جهڙا گڻ وڻن ٿا. بلڪ هوءَ فطرت مان بہ طاقت، زور ۽ ڏاڍ جي روپ کي پسند ڪري ٿي.
مثال:

”رڳو هڪڙو وحشي ڪتو ڏاريو هئائين جنهن سان ڪيس ڏاڍو پيار ٿي ويو هو. ان ڪتي سان سندس پيار جو بہ عجيب سبب آهي. هڪڙي ڏينهن ڪتو رومڙ ڪري مٿان چڙهي آيس ۽ جنگهہ ۾ چڪ هڻي ڪڍيائينس. هوءَ ڏپ يا ڪاوڙ ڪرڻ بدران چرين جيان ان ڪتي جي چڪ کي چمڻ لڳي. ان کان پوءِ ڪتو سندس زندگيءَ جو حصو بڻجي ويو.“(16)

شميم جو هي روپ سندس نفسياتي مرض جي نشاندهي ڪري ٿو. جيڪا اذيت پسنديءَ جي شڪار آهي ۽ خود اڳتي هلي ليکڪ ڏيکاري ٿو تہ شميم خود ڪشي ڪري ڇڏي، ڇو تہ ڪيس موت طاقت ور لڳو ۽ زندگيءَ جا سڀ سهارا ڪيس ڪمزور لڳا. هن جو پروسو محبت تي بہ ناهي جو ليکڪ هڪ ڪردار واتان چورائي ٿو تہ:

”ادا هن دنيا ۾ محبت ڪنهن کي بہ ميسر ڪانهي، هر ڪو محبت کان محروم ۽ اڪيلو آهي، محبت، همدردي ۽ خلوص اهي سڀ ڪوتا سڪا آهن، جن کي چمڪائي ۽ جرڪائي اسين ٻين کي فريب ڏيون ٿا ۽ پاڻ بہ فريب کائون ٿا.“(17) ۽ اڳتي هلي ليکڪ خود انهيءَ ڪردار کان چورائي ٿو:

”ادا پيار، محبت، همدردي سڀئي رڃ جا روپ آهن پر رڃ جي ان فريب کان سواءِ جيئڻ بہ تہ محال آهي.“(18)

يعني جيئڻ لاءِ فريب کائڻ ضروري آهي! هتي ليکڪ رومانويت جي انهي نڪتي تي پهچي چڪو آهي تہ زندگيءَ جو فطرت سان يعني ٻاهر مادي دنيا سان رشتو رومانوي آهي، حقيقت ناهي ۽ زندگيءَ جو خوشحال روپ رومانوي آهي نہ تہ حقيقت ڪجهہ بہ نہ آهي يعني ٻي معنيٰ ۾ حقيقت موت آهي ۽ زندگيءَ رومانويت آهي. مطلب تہ زنده رهڻ جي لاءِ رومانويت جو ويس ڍارڻو پوندو جنهن ۾ جذباتي ۽ تخيلي سهارا آهن.

هتي ليکڪ وجودي فلسفي جي انهيءَ جوهر تي پهتو آهي، جنهن ۾ زندگيءَ جو مثبت پاسو لڪل آهي پر ليکڪ واضع طور ناول ۾ انهيءَ فڪر

کي پيدا ڪرڻ بجاءِ منفي پاسي ڏانهن هليو وڃي ٿو ۽ ڪردار يعني شميم کان خود ڪشي ڪرائي ٿو.

ٻيو ننڍو ناول ”اڻ پورو انسان“ آهي. هن ناول ۾ هڪ شخص انقلابي آهي، سندس خواب ۽ آدرشن هن سماج کي بدلائڻ جا آهن، پر اوچتو هن جي دنيا ۾ تبديلي اچي ٿي، هو دنيا جي چمڪ دمڪ ڏسي پنهنجي آدرشن ۽ خوابن تان هٿ کڻي ٿو ۽ هڪ امير ڇوڪري سڪينہ جي زندگيءَ ۾ هليو وڃي ٿو ۽ ڪجهہ عرصي کان پوءِ هن کي سڪينہ ۾ موهہ نٿو ملي ۽ خود سڪينہ بہ هن کان پري ٿي وڃي ٿي. تنهن کان پوءِ هن ڪردار جي زندگيءَ ۾ مختلف ڇوڪريون اچن ٿيون، هو انهن مان سڪون، پيار جي تلاش ۽ جستجوءَ مان مڪتي چاهي ٿو پر کيس سڪون نٿو ملي، وري هڪ عجيب ڪراهت محسوس ٿئي ٿي سوچي ٿو:

”ڇا لذت جو انجام ڪراهت آهي، انساني جسمن جي ازلي ڪشش ۾ ميلاپ جو نتيجو اهڙيون ٻہ ٽيون ۽ اڻڄاڻ آهن؟(19)

آغا سليم انساني فطرت جو سفر ڏيکاري ٿو جيڪو ڪٿي بہ ٿانيڪو ناهي، هر نظريو هر فڪر وقتي آهي، هر خوشي ۽ لذت عارضي آهي. انسان مسلسل ڀٽڪندو رهي ٿو هو زندگيءَ ۾ خواب ڏسي ٿو پر خواب ڏک جو ڪارڻ بنجن ٿا، مطلب تہ انسان سراپا ڏک آهي، تنهن ڪري رومانوي زندگي هڪ آٿت آهي، هڪ دل بهلائڻ جو ذريعو آهي. آغا سليم هر عمل جي انتها ڏيکاري آهي، جڏهن تہ رومانويت جي انتها وري بہ ڏک آهي ۽ ليڪڪ انهيءَ حقيقت کي ظاهر ڪرڻ چاهي ٿو.

آغا سليم جي ڪهاڻين جو مجموعو جيڪو 1932ع ۾ ڇپيو هو انهيءَ ۾ بہ رومانوي عنصر آهي. سندس ڪهاڻي ”نيٺ بهار آيو“ ۾ هڪ سلهہ جو مريض زندگيءَ جي لاءِ رومانس جو سهارو چاهي ٿو. هو پڙهيل لکيل جديد سماج جي ڇوڪريءَ ڏانهن هرکي ٿو پر کيس بيماريءَ ڪارڻ رد ڪري ٿي ۽ ساڳئي وقت ڳوٺاڻي عام سادي سودي ڇوڪري کيس انهيءَ حال ۾ قبول ڪري ٿي. هو زندگيءَ کي ڪوهہ ڪاف ۾ رهندڙ نيلم پري قرار ڏي ٿو جنهن ۾ فطرت جا عذاب هڪ ڪاري ديو وانگر آهن، انهن جي چنبي مان نڪرڻ جي لاءِ عشق جي طاقت کپي جيڪا زندگيءَ کي فطرت جي ديوي کان کسي واپس جيئڻ ڏانهن موٽائي.

سندس ٻي ڪهاڻي ”خوابن جا سوداگر“ ۾ هڪ ڪردار زبردست رومانويت جو شڪار آهي. هو هڪ افسانو پڙهي، انهيءَ جو اثر ايترو وٺي ٿو جو افساني جي هيري وانگر هڪ رنڍيءَ کي شريف بنائڻ لاءِ ساڻس شادي ڪري ٿو پر ناڪام ٿئي ٿو ۽ زندگي پوري تباهه برباد ڪري ويهي ٿو.

سندس ڪهاڻي ”سڄڻ نت سوجهرو“ سونهن جي داخلي جذبي جو اظهار ڪري ٿي. هن ۾ ليکڪ انهيءَ سوال کي اڀاري ٿو تہ خوبصورتيءَ جي ڪشش تہ سمجهہ ۾ اچي سگهي ٿي پر بدصورتيءَ جي ڪشش سمجهہ کان ٻاهر آهي.“(20)

هن ڪهاڻيءَ ۾ ليکڪ رومانويت کي پنهنجي مفهوم ۾ صحيح طرح اڀاريو آهي تہ رومانويت داخلي جذبو آهي، جيڪو شين ڏانهن پنهنجي ناتي کي جذبن ۽ احساسن جي زور تي پيدا ڪري ٿو.

ڪهاڻي ”چنڊ جا تمنائي“ ۾ هڪ اهڙي جذبي جي نشاندهي ڪري ٿو جيڪو جوانيءَ جي امنگن مان ڦٽي نڪرندو آهي، انهي وقت ماڻهو بي تحاشا رومانوي هوندو آهي، هو خوبصورت شين سان پنهنجا رشتا پنهنجي جذبن کي مطمئن ڪرڻ جي لاءِ جوڙيندو رهندو آهي پر سندس حصول انهيءَ آدرشن جي عڪس وانگر آهي ۽ هو سڄي عمر تماشائي رهندو آهي.

مجموعي طور آغا سليم جي ڪاوشن ۾ فڪري گهرائي موجود آهي. هو بنيادي طور وحدت الوجود جي فڪر جو قائل آهي ۽ شين ڏانهن سندس رويو ۽ انداز رومانوي آهي پر اها رومانويت مغربي رومانوي فڪر جي ڪاپي ناهي پر فطرتي انداز ۾ انسان جي ڏنگ کي نروار ڪندي هو رومانيت کي ظاهر ڪري ٿو جيڪا انساني وجود جو هڪ لازمي عنصر آهي.

امر جليل

رومانيت (Romance) بہ رومانويت (Romanticism) جو هڪ جزو آهي، عشق محبت وارو پهلو بہ هن تحريڪ جو حصو آهي ۽ امر جليل جي ڪهاڻي ۾ رومانوي پهلو زياده حاوي آهي. سندس ڪهاڻين ۾ زياده تر ڪا عورت آهي، جيڪا هن جو آدرش آهي. اها عورت مختلف شين جي علامت

آهي، ڪڏهن ڏرتيءَ جي، ڪڏهن قوم جي ۽ ڪڏهن محبوبا جي جنهن لاءِ امر جليل ڏاڍو جذباتي هوندو آهي. هن جي وجود جو مقصد اها عورت آهي، جنهن کي هو ڳوليندو رهي ٿو پر هميشه عورت هن کي معاشي حالت جي الميي ۾ ملندي آهي. معاشي ڏک ۽ پيڙا ۾ اها عورت ليکڪ لاءِ آٿت آهي.

هن جي ڪهاڻين جا ڪردار هميشه غريب ڏتڙيل ۽ وچئين ڪلاس جا هوندا آهن. جيڪي ڪڏهن ڪلارڪي ڪن ٿا يا وري اخبارون وڪڻن ٿا يا وري بي روزگار آهن. پر هن جي ڏک ۽ پيڙا جي تلخ حقيقت ۾ رومانوي رويو موجود آهي. امر جليل جي اها خوبي آهي تہ هو سخت ڏک ۽ تڪليف واري حالت کي بہ رومانوي انداز ۾ ڪٽي ٿو ۽ پڙهندڙ انهي الميي کي محسوس ڪندي ڪلي پوي ٿو. بلڪ انهن تڪليفن کي ڏاڍو رومانوي انداز ۾ محسوس ڪندي سحر انگيز ٿئي ٿو ۽ ڪٿي انهن ڏکن سان رومانوي سطح تي پيار ڪرڻ لڳي ٿو. امر جليل جي جذباتي ۽ تخيل جي اڏام تيز آهي. هڪ ڪهاڻي ”هڪ دل جي اڪيلائي“ ۾ هي مڪالمو ڏسو:

”مان جي مري پوان نرگس ۽ موهن جو دڙو ٿي پوان تہ اڄ کان پنج هزار سال پوءِ منهنجي لاش مان ماڻهو تنهنجي ياد جو کنڊر کوٽي ڪڍندا.“(21)

رومانوي فڪر ۾ اڪثر اديب ڪليل اکين جا خواب ڏسڻ لڳا هئا ۽ زندگيءَ جي اصل حقيقت کان انهن جو رشتو ڪٽجي ويو هو. اهڙي طرح رومانويت ۾ جذبي جي انتها ۽ شدت موجود هئي. پر امر جليل وٽ رومانويت ۾ هڪ مسلسل ارتقا نظر اچي ٿي، حقيقت جي تلخيءَ مان امر جليل جي رومانويت جنم وٺي ٿي. اهڙي طرح ليکڪ عام سادن لفظن کي بہ تخيل جي هڪ نئين دنيا ڏئي ڇڏي ٿو.

امر جليل جي هڪ سخت ۽ تلخ معاشي بحران مان جنم وٺندڙ ڪهاڻي ”منهنجو پٽ مهدي“ آهي جنهن ۾ اها ڳالهہ واضح ٿئي ٿي تہ امر جليل جي رومانويت صرف محبت ۽ تخيل جي خيالي دنيا ناهي، بلڪ هڪ زنده سماج آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار جي زال ۽ پٽ بک مري رهيا آهن، ٻئي طرف مسجد سينگارجي رهي آهي، جنهن جي افتتاح لاءِ ديڳيون لٿيون آهن،

هڪ طرف سيٺن، واپارين ۽ اسمگلرن جون عياشيون آهن، ٻئي طرف رياستي ڏاڍايون آهن، وچ ۾ هڪ عام ماڻهو پيڙهجي رهيو آهي پر انهيءَ تلخ ۽ ڪڙي حقيقت وچ ۾ امر جليل طنز مزاح پيدا ڪري ورتو آهي ۽ انهن زيادتين کي سماج ۽ رياست جي ناانصافي قرار ڏئي چٿرون ڪيون آهن. اهو سچو رويو رومانوي سطح تي اپري ماڻهن کي پراسرار بنائي انهن کي اهڙي دنيا سان آشنا ڪري ٿو جنهن ۾ پيڙا پوڳيندڙ جي شخصيت سرخرو آهي. سندس ٻي ڪهاڻي "جڏهن مان نہ هوندس" رزميہ ۽ رومانوي واقعن جو ميلاپ آهي، ايوب شاهي جي حڪومت خلاف ملڪ ۾ هلندڙ جدوجهد جي پس منظر ۾ هي ڪهاڻي لکيل آهي، پر ڪهاڻيءَ جو هيرو ڏاڍو پراسرار ۽ رومانوي آهي. وطن پرستي ۽ عورت سان محبت ٻنهي جذبن کي هن رومانوي انداز سان ڪنيو آهي. ڪهاڻيءَ ۾ رومانوي پهلو ان وقت اپري اچي ٿو جڏهن رومانس ۽ انقلابي جدوجهد ٻنهي جو سنگم ٿئي ٿو ۽ ڪردار ٻنهي جذبن کي رومانوي انداز سان ڪٽي ٿو جو ڪردار لاءِ سزاءِ موت قبول ڪرڻ بہ آسان ٿيو پوي، يعني ليکڪ لاءِ موت ٽرئجڊي نہ پر هڪ رومانس آهي، جيڪو زندگيءَ جي رومانوي پهلوءَ جو هڪ حصو آهي. اهڙي ئي ٽريجڊيءَ جي هڪ ٻي ڪهاڻي "مان ديوادس نہ آهيان" ۾ آهي. هن ڪردار جو اهو ئي الميو آهي تہ عورت سان محبت ۽ انهيءَ کي حاصل نہ ڪري سگهڻ جو درد ليکڪ وٽ ازلي آهي، سندس جذبا خوابن ۾ پرورش پائين ٿا. مثال ڏسو:

"مان مينهون نہ چورائيندو هوس، مان خواب چورائيندو هوس، چورايل خواب سيني سان سانڍي مان رڻ جو راهي ٿيندو هوس. اهو ئي سبب آهي جو اسلام آباد جي رڻ ۾ بيٺو آهيان، منهنجي هنج ۾ خواب آهن ۽ مان پنهنجي عبرتناڪ انجام جو منتظر آهيان."(22)

عام طور سان چيو ويندو آهي تہ رومانوي تحريڪ ادب ۽ خيال ۾ هڪ وڏو انقلاب برپا ڪري ڇڏيو هو. زندگيءَ جي مادي بوجهہ مان نجات حاصل ڪري آسماني سحر جو رجحان پيدا ڪيو هو. پر سنڌي ادب ۾ اهو سحر خالص ناهي ۽ محبت جو جنون افلاطوني ناهي، پر ايترو ضرور آهي جيڪڏهن امر جليل جهڙي ليکڪ جي ڪهاڻيءَ مان رومانويت جو پهلو ڪيڍي ڇڏجي تہ باقي ڪجهہ بہ نہ بچندو ڇو تہ امر جليل معاشي سماجي

مسئلن جي ڏک ۾ گهرو وجي پڙهندڙ مٿان اداسي ۽ ذهني دٻاءُ نٿو مڙهي ۽ نہ ئي ڪو آدرشي سماج جو نقشو ڪڍي وڙهڻ لاءِ مڃرائي ٿو پر هو جذباتي سطح تي عورت جي عشق پٺيان ڪردار کي مظلوم ڄاڻائي ٿو ۽ ساڳي وقت ڪردارن جي جذباتي اڇل تمام وسيع آهي. سندس ڪهاڻي ”تون منهنجي نصيب ۾ ناهين“ ۾ اها عورت موجود آهي، جيڪا ڪردار جي جذبن کي ڇهي سندس نصب العين بنجي وڃي ٿي، پر ڪردار جي نصيب ۾ ازل جو وڇوڙو هتي بہ حاوي ٿي وڃي ٿو. اهڙي طرح سندس ڪهاڻي ”هڪ دؤر جو ماتم“ ۽ ”منهنجي دل موهن جو دڙو“ بہ انهيءَ رومانوي صورتحال سان وابستا آهن.

اڪثر اها ڳالهہ بہ ڪئي ويندي آهي تہ امر جليل جي رومانوي انداز ۽ مڪالمن جي بي ساختگي ڪهاڻيءَ جي فن کي متاثر ڪيو آهي پر مان سمجهان ٿو جهڙي طرح وليم ورڊس ورٿ غمن ۽ ڏکن کان بچي فطرت جي حسن ۾ پناهہ ورتي ۽ شاعريءَ ۾ ڳوناڻي ۽ سادي زبان اختيار ڪئي اهڙي طرح امر جليل سخت سماجي، قومي ۽ طبقاتي جبر جي پيڙا کان بي حال ٿي رومانويت ۾ پناهہ وٺي ٿو. طنز ۽ مزاح جا مڪالما ڪهاڻيءَ ۾ پيش ڪري پڙهندڙ جي جذباتي سطح تي تلخيءَ کي گهٽائي ٿو.

مجموعي طور امر جليل جي ڪهاڻيءَ ۾ ٻين گهڻن فڪري پهلوئن سان گڏ رومانوي پهلو بہ شامل آهي. پر رومانوي پهلوءَ ۾ روماني جزو زياده حاوي آهي. جيڪڏهن غور سان ڏٺو وڃي تہ ڌرتيءَ ۽ عورت سان جذباتي ناتو سنڌي قوم جي نفسيات ۾ شامل آهي امر جليل جي ڪهاڻين ۾ اهڙو پڙاڏو دراصل موهن جي دڙي جي تاريخ جو تسلسل آهي.

موهن ڪلپنا

موهن ڪلپنا سنڌي ادب ۾ تمام وڏو نالو آهي، هن جا ڪيترائي ناول ۽ ڪهاڻيون ڇپجي چڪيون آهن، جيڪي پنهنجي موضوع، اسلوب ۽ فڪر ۾ بلڪل نراليون ۽ اهم جڳهہ والارين ٿيون. موهن تمام گهڻو رومانوي آهي، هن جي دنيا هڪ رنگين سپنن واري دنيا آهي، جنهن ۾ خوبصورت رومانٽڪ سندر ناريون آهن، جيڪي چاهت جا سپنا ڪٽي هلن ٿيون، جوان امنگون ڪٽي هلندڙ مرد آهن، جيڪي روح ۽ جسم جي پيار جا آلاپ ڇيڙن

ٿا. موهن وٽ درد آهي تہ اهو وچئين طبقي جي رومانوي ۽ روماني ڪشمڪش جو. وٽس پيار آهي تہ اهو اهڙي خواب نما دنيا جو جيڪا سحر انگيز آهي ۽ من کي رومانٽڪ بنايو ڇڏي. موهن وٽ فڪر آهي تہ انسانيت جو جنهن لاءِ ڪو بہ نظريو آدرشن اتم ناهي، سواءِ انسانيت پسندي جي. موهن پنهنجي هر ڪاوش ۾ عورت ۽ مرد جي ازلي ڪشمڪش کي ظاهر ڪيو آهي. مان ۽ ايمان، روح ۽ جسم، پيار ۽ جنس، ميلاپ ۽ وڇوڙو جهڙا نفيس ۽ اهم مسئلا ڇيڙيا اٿس.

سنڌ ۾ سندس پهريون مجموعو "پيار ۽ پاپ" 1977ع ۾ ڇپيو هو جنهن ۾ سندس شاندار ۽ رومانوي ڪهاڻي "موهي نرموهي" شامل آهي. هن ڪهاڻيءَ جو مکيہ ڪردار آدرشي آهي. عورت لاءِ هن جا پنهنجا خيال ۽ خواهشون آهن، سندس ذهن هڪ عورت "ساڌنا" کي انهي ڪري قبول نٿو ڪري جو پريم ۾ هو سڀ ڪجهہ وڃائڻ جي خواهش رکي ٿي. هن ۾ ضد ناهي، پنهنجي شخصيت جي انفراديت ناهي، هو چاهي ٿو تہ ساڌنا مون سان بحث ڪري، پنهنجي وجود جو الڳ ثبوت ڏئي، ڪردارن وچ ۾ هن گفتگو کي ڏسو:

"تون اکين لاءِ ننڊ ۽ ننڊ لاءِ خواب آهين،"

هن گنڀير ٿي چيو" اصل ۾ آهيان هڪ اوجاڳو هڪ سراپ"

"مان پنهنجي ڳالهہ ٿو ڪريان"

"مان پنهنجي ڳالهہ ٿي ڪريان"

"نہ نہ تون مهان آهين، بي حد مهان......"

"مان تنهنجي داسي آهيان"

"تون منهنجي اکين جي روشني آهين."

"مان تنهنجي پيرن جي مٽي آهيان"

مون کجي چيو"تون بي وقوف آهين"

"مان تنهنجي آهيان"

"مون وٽ انڪار ڪونهي"

"مون پريم ڪيو آهي"

"تون مون سان بحث نٿي ڪرين"

”مون وٽ سوال ڪونهن“

”توهان خودي ڪونهي“

”منهنجو سمر پڻ!“

”نہ ڪپي اهڙو نيهہ مون کي، نہ ڪپي، مون کي شوخ سنيهہ ڪپي شوخ.“(23)

مکيہ ڪردار عورت جي آزاديءَ جو قائل آهي، ايتري قدر جو پريم ۾ بہ عورت جي خودي ۽ پنهنجي الڳ حيثيت ٿو چاهي، جنهن ڪري سندس پيار سخت ڪشمڪش جو شڪار رهي ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ انتهائي خوبصورت ۽ رومانوي مڪالما موجود آهن.

جيئن:

”ڪلهہ جڏهن تون مون سان گڏ هئينءَ تہ سمنڊ خوشيءَ منجهان گجي رهيو هو مٿس چنڊ جو عڪس نہ پر تنهنجي چهري جو عڪس هو پر اڄ جڏهن تون ناهين تہ لهرن ۾ شور ناهي، ڪنهن جو ماتم آهي، سمنڊ آهي يا شمشان پومي، سمنڊ ۾ چنڊ جو عڪس ناهي سندس چتا جلي ٿي.“(24)

هتي موهن جماليات جو داخلي پهلو پيش ڪري ٿو. سونهن جو ڏيکاءُ اندر جي خوشي ۽ ڏک سان آهي. فطرت جا حسين منظر انهيءَ وقت خوبصورت لڳن ٿا، جڏهن محبوب جو ساٿ آهي ۽ دل خوش آهي، موهن تخيل ۾ فطرت جي حسن کي پنهنجي محبوب سان تشبيهہ ڏئي ٿو. سندس بي ڪهاڻي ”پيار ۽ پاپ“ ۾ هڪ انقلابيءَ جو پريم ڏيکاريو اٿس، جنهن ۾ هو سچي دنيا کي بدلائڻ جا خواب ڏسي سگهي ٿو ۽ هڪ ٻيو عام مرد جيڪو روايت پٺي جو شڪار آهي، عورت کي حاصل ڪرڻ ۾ ڪامياب ٿئي ٿو ۽ انقلابي صرف ڪشمڪش ۾ رهي ٿو اندر ۾ گهٽجي ٿو. ٻئي طرف اها عورت آهي جيڪا انقلابي جي ڪردار کان متاثر آهي، سندس دل ۾ هڪ عجيب رومانوي خواهش آهي تہ انقلابي (ڪرشن) قد جو ڊگهو آهي ۽ پيرن تي بيهي سندس ڪن ۾ آهستي ڳالهہ چوڻ ۾ ڪيڏو مزو ايندو.

”هو ڊگهو آهي هن کي ڏسي هن جي ڪن ۾ ڪا ڳالهہ چوڻ لاءِ دل ٿيندي، پيرن تي بيهي چوڻ سان ڳالهہ چوڻ جو ڍنگ خوبصورت لڳندو پر ڪا ڳالهہ بہ هجي. ان ڏينهن چيو مانس... ٻڌ تہ چيائين ڇا؟

مون پٺن تي بيهي آهستي هن جي ڪن ۾ چيو... ڪجهہ نہ، حيران رهجي ويو.“(25)

عورت ۽ مرد جي هر رشتي کي موهن ڪلپنا پنهنجي ڪهاڻيءَ جو موضوع بڻايو آهي. موهن جي هر ڪهاڻيءَ ۾ عورت يا مرد زبردست رومانوي آدرشن جو شڪار آهن. پيار روح سان يا جسم سان ٿيندو آهي، موهن انهيءَ سوال کي بار بار اٿاريو آهي. سندس ڪهاڻي ”ٿاءِ ۽ گل“ ۾ بہ ننڍين ننڍين رومانوي ڳالهين کي وڏي اهميت مليل آهي. زال مڙس جي ازدواجي رشتن لاءِ پيار ضروري آهي، يا هڪ ٻئي کي سمجهڻ ضروري آهي، انهيءَ مسئلي تي بحث ٿيل آهي ۽ نتيجو اهو ٿو نڪري تہ روح کي نفسياتي سطح تي سمجهڻ سان بہ پيار شروع ٿيندو آهي. جسم جو جسم سان رشتو جتاءُ نٿو ڪري پر هڪ ٻئي کي ذهني سطح تي قبول ڪرڻ سان موهہ وڌي ٿو.

موهن ڪلپنا ڪٿي ڪٿي اذيت پسند ليکڪ بنجي وڃي ٿو. جنهن ۾ پيار ڪرڻ وارو مکيہ ڪردار پنهنجي معمولي آدرشي ڳالهين تي سخت پوڳي ٿو ۽ اندر ئي اندر پيڙا جو شڪار رهي ٿو. اهڙي ئي هڪ ڪهاڻي ”چانڊوڪي ۽ زهر“ آهي جنهن ۾ راج ۽ اروڻا پريم ۽ روح ۽ جسم جي ميلاپ تي الجهندا رهن ٿا. راج جو خيال آهي تہ پريم دراصل جسماني ميلاپ ئي آهي.

”جيڪڏهن چانڊوڪي رات ۾ توکي ڪوتا جون بہ ٽڪون ٻڌائي، پلنگ تي ليٽايان تہ اهو ٿيو پريم. پر جيڪڏهن ائين نہ ڪريان تہ اها ٿي گراوٽ، يعني پريم هڪ اها گراوٽ آهي، جنهن ۾ محبوبا جي منظوريءَ جي ضرورت آهي.“(26)

موهن ڪلپنا جو هڪ ناول ”جلاوطني“ جيڪو ”تاريخ مان موڪل“ نالي سان ڇپجي چڪو آهي. هن ناول ۾ ورهاڱي جي هاڃي جو ذڪر آهي پر ناول جو مکيہ ڪردار ”موهن“ پنهنجي قوم سان ڏاڍو جذباتي سطح تي واڳيل آهي. هن جو خيال آهي تہ هي دنيا اهڙن ماڻهن جي ڪري ورهايل آهي، جي انسانيت، زندگيءَ جي قدرن، ان جي سونهن ۽ اهميت سمجهڻ جي ناقابل آهن.(27)

ناول جو هيرو جوشيلو، جذباتي ۽ رومانوي حد تائين قوم پرست آهي. مثال ڏسو:

”پر مارڻ سان جو نڻو مري اهو سنڌي آهي.“(28)

مجموعي طور اسان ڏسنداسين تہ موهن جديد دؤر جي عورت ۽ مرد جي تعلق جو ڇيد ڪيو آهي. هن جا ڪردار گهڻو ڪري وچئين طبقي جا رومانوي فرد آهن، جيڪي پيار ۽ جنس جي ڪشمڪش ۾ رهن ٿا.

موهن جي ڪهاڻي ۽ ناول ۾ هڪ اهڙو رومانوي ماحول ملي ٿو جيڪو پڙهندڙ تي سحر طاري ڪري ڇڏي ٿو ۽ ڪيس هڪ اهڙي دنيا جو سير ڪرائي ٿو، جنهن ۾ سندرتا آهي، سونهن آهي، تخيل آهي، رومانس آهي. خوبصورت اپسرائون آهن ۽ پيار آهي. موهن ڪلپنا جو ماحول ڏاريو، اوپرو تخيلي ۽ خواب نما لڳي ٿو پر جديد مشيني دؤر ۾ هو انسان ۾ پيار ۽ امن جاڳائڻ ۾ ڪامياب ٿئي ٿو ۽ سنڌي فڪر جي انسانيت پسنديءَ وارو پهلو اسان کي موهن وٽ ملي ٿو.

شاعري

شاعريءَ جو بنياد ئي رومانويت آهي، ڇو تہ شاعري جذبن، احساسن، امنگن ۽ تخيل جي اٿل آهي. قديم دؤر ۾ ماڻهو فطرت سان سرشار ٿي ڳائيندو هو ۽ ناچ ڪندو هو يا وري ديوتائن کي راضي رکڻ يا انهن جي ساراهہ ۾ ٻچن چوندو هو. اهڙي طرح هو پنهنجي خوشي ۽ ڏک جي جذبن کي اظهاريندو هو. آهستي آهستي شاعري فطرت جي ڏيکائڻ مان ٿيندي پنهنجي وجود تي بہ مرڪوز ٿي. محبت پيار جهڙن جذبن جي عڪاسي بہ شاعريءَ ۾ ٿيڻ لڳي. سنڌيءَ ۾ شاعري قديم دؤر کان وٺي مختلف رومانوي قصن جي پس منظر ۾ ٿيندي هئي. هر شعر کي هڪ زندگي، هڪ داستان، هڪ ڪهاڻي ۽ هڪ معنيٰ ٿيندي آهي، بقول تنوير عباسيءَ جي تہ : ”هر شاعر ڪائنات ۽ زندگيءَ جي مسئلن کي هڪ مخصوص رنگ ۾ ٿو محسوس ڪري، ان ڪري سندس بيان ۽ اظهار، احساس ۽ فڪر پڻ مخصوص ۽ انفرادي ٿيو پوي.“(29)

انهي ڪري شاعري انفرادي جذبن ۽ احساسن مطابق ڪائنات جي نمائندگي ڪري ٿي، سنڌ ۾ رومانوي شاعريءَ جو بنياد عشق آهي، جنهن ۾ محرڪ پرين ۽ ڌرتي آهي.

ڏٺو وڃي ته عشق اندر جي حياتياتي طاقت آهي ۽ اها طاقت ئي آهي، جيڪا ماڻهن کي فطرت سان جوڙي رکي ٿي ۽ اهو ئي جذبو روز ازل کان انسان ۾ موجود آهي، جيئن:

”پرين تو سان پيار آهي، روز ازل کان
منهنجي من جي ملڪ جو سائين تون سردار.“(30)

ڏٺو وڃي ته موهن جي دڙي جي ماڻهن جا زندگيءَ متعلق جيڪي اهم جذبا هئا، انهن ۾ تخليقي قوتن سان انسيت اهم هئي. اهو هڪ اهڙو فڪر آهي، جنهن ۾ رومانس ڪنهن خلا ۾ نٿو پيٽڪي ۽ نه ئي صرف تخيلي آهي، بلڪ ڌرتيءَ ۽ عورت سان واڳيل آهي. اهو ئي تسلسل اسان کي جديد شاعريءَ ۾ ملي ٿو. جديد شاعريءَ ۾ به عورت ۽ ڌرتيءَ هڪ وڏي اتساهه جو باعث آهن. بلڪ شيخ اياز هر فرد کي محبت جي ميدان ۾ هڪ مثالي ڪردار وانگر ڏسي ٿو ۽ چوي ٿو:

”سيڪا مومل، سيڪو راڻو
پنهنجي پنهنجي ڪاڪ سپن کي!(31)

جديد شاعريءَ ۾ رومانويت جو محرڪ عشق آهي، جنهن ۾ عورت بنيادي حيثيت رکي ٿي. اسان جي سِڀني شاعرن گهڻو ڪري پيار جو مادي تصور پيش ڪيو آهي، جيڪو جنسي لاڳاپن يا جنسي ڪشش کان سواءِ اڌورو آهي. شيخ اياز جو هي شعر ڏسو:

چپ چميءَ لاءِ اپريا، سامهون آهي چوٽيءَ چنڊ
ڪهڙو سندر سپنو آهي، جيون جو سپنو!
تنهنجي ڇاتي آتي آتي، نيڻ به تنهنجا نيند
دانهون دانهون تنهنجون ٻانهون، پيار پلين ٿي چوءِ؟“(32)

شيخ اياز جو هي تصور خيال ناهي، بلڪ هڪ جيئري جاڳندي حسين عورت کي سامهون بيهاري چڙهي ٿو. نه صرف ايترو بلڪ انهيءَ جي جسم جي اڇل ۽ بدني بناوٽ مان رومانس کي اياري ٿو ۽ ساڳئي وقت سماجي روايتن ۽ قدرن جي جهل پل کي نندي ٿو. شيخ اياز جو هي آزاد نظم ڏسو:

”تون چوين ٿي
تہ سرير جو ناتو
پوتر نہ ٿيندو آهي
ڇا
سورج مکيءَ جي سجيلي سونهن
جڏهن سج لاءِ
پنهنجي ڇاتي کوليندي آهي
تڏهن اَپوتر ٿي پوندو آهي؟
ڇا ساونڻ جي رم جهم
ان اڻ منداڻتيءَ ڪڪريءَ کان گهٽ پوتر هوندي
جا ڏورانهون ڏيک ڏئي
ويندي رهندي آهي؟
پريت سرير کانسواءِ
ائين آهي
جيئن ساز کان سواءِ سنگيت
تار جي ڇهاءَ کان سواءِ
مڌرتا
ڪنهن کي ملي آهي!(33)

رومانويت جو بنياد سماجي روايت کان بغاوت کانسواءِ اڌورو آهي، تنهن ڪري شيخ اياز وٽ پنهنجا قدر ملن ٿا، جن ۾ انساني جبلتن جو کليو اظهار آهي ۽ ساڳئي وقت شيخ اياز پيار جي سگهاري، جذبي جي سچائي فطرت سان پيٽي ٿو. سنسار جي وهنوار ۾ پيار جا دليل ڳولهي ٿو ۽ پيار کي اهڙو محرڪ قرار ڏئي ٿو جنهن کانسواءِ انسان اڌورو آهي. جيئن تنوير عباسي چيو هو.

اوهين بہ پارس ناهيو سائين، اسين بہ پارس ناهيون
پيار ڇهي ويو اسان ٻنهي کي، سونا ٿي پيا آهيون.(34)

تنوير عباسي پيار کي پارس قرار ڏئي ٿو. اهو جڏهن انسان کي ڇهي ٿو تہ انسان سون وانگر جرڪي پوي ٿو. سون وانگر قيمتي ٿيو پوي ۽ امر ٿيو پوي، ساڳيو جذبو استاد بخاريءَ وٽ ملي ٿو. چوي ٿو:

”جاني تو بن جيون ڪهڙي!
قادر ڏاران قدرت ڪهڙي!
عشق ڪيئہ ڪلتار بخاري،
تو ۾ آ نہ تہ طاقت ڪهڙي!“(35)

استاد بخاري حسن جو شاعر آهي. وٽس سونهن ۾ سوپيا وڏي سچائي آهي. سندس شاعريءَ ۾ عشق کي عظيم مجتا مليل آهي. انسان جو جوهر وٽس عشق آهي.

مون کي عشق پڇايو عرشن تي،
چپ چنڊ مٿان، هٿ ڪرن تي.(36)

الهداد ٻوهئي چيو هو تہ ”اها شاعري جيڪا ڪنهن کي سڏي نہ ٿي سگهي، ڪنهن کي پيار نہ ٿي ڪري، ڪنهن سان سچي ناهي ۽ ڪنهن کي بہ جياري ۽ اٿاري نہ ٿي سگهيس يا بڪواس آهي.“(37)

استاد بخاري بہ رومانويت جي ساڳئيءَ روايت کي زندهہ رکي جواني، سونهن ۽ جذبن جي ڳالهہ ڪري ٿو.

تنهنجا جلوا، جهلڪن تنهنجي جوڀن مان،
منهنجا جذبا، تڙپن منهنجي تن من مان.(38)

استاد بخاريءَ وٽ بہ انسان جو بنيادي محرڪ عشق آهي، ساڳئي وقت استاد بخاريءَ وٽ انسانيت لاءِ عوامي فڪر آهي. هو درٻاري بادشاهي ۽ اميراڻي ڪردار جو قائل ناهي، ڇو تہ استاد وٽ صرف عشق انسان جو معراج ناهي، بلڪ هو چوي ٿو:

”محبت، محنت بن انسان،
اڌ حيوان تہ اڌ شيطان.“(39)

انهيءَ جو مطلب تہ سنڌيءَ شاعريءَ جي روايت ۾ سنڌ جي فڪر جي جهلڪ موجود آهي، جنهن ۾ محبت صرف هوائي جذبو ناهي بلڪ ڌرتيءَ سان واڳيل آهي.

سنڌي شاعريءَ جي رومانيت ۾ هڪ ٻيو پهلو محبوب کي فطرت جي حسن سان تشبيهه ڏيڻ وارو بہ موجود آهي. جيئن هي شعر ڏسو:

”اکيون تہ تنهنجون اهڙيون اونهيون، جهڙي ڪينجهر تار،
ڇاتيون تنهنجون ڇولين جهڙيون، لهرون ڪارا وار،
سونهي ٿو سنسار، مومل تنهنجي مرڪ سان“

هن شعر ۾ فطرت سان محبوب کي تشبيهه ڏيڻ جو لازوال مثال موجود آهي، جيئن ورڊس ورٿ، ڪيٽس، شيلي فطرتي منظرن کي پنهنجي شاعريءَ جو موضوع بنايو ۽ حسن سونهن ۽ پيار انهيءَ ۾ ڳولي لڌو تيئن اسان وٽ بہ رومانويت جو وسيع تصور آهي، جنهن ۾ فطرت جي بي پناهہ وسعت ۾ شاعر جو من سرگردان رهي ٿو. ساڳئي وقت پرينءَ کان بغير فطرت جو هر منظر ويران ۽ رکو ٿو لڳي، ڇو تہ جذبن جي اُيامَ خوشي ۽ ڏک جون ڪيفيتون اندر مان ٿيون اپرن.

”سکي پيا کي ملين تہ چئجان، چانڊني تو سوا نہ ٿيندي،
اچين تہ منهنجي اماس ۾ آءُ، ڇو تہ ٻي رات ڪا نہ ايندي.“(40)

پيار جو دلڪش منظر فطرت سان پيش ڪندي شيخ اياز جو هي شعر ڏسو:

”تنهنجا چپ
اپري آيا مون ڏانهن
ساوڻ ۾ سپ وانگر
۽ پرجي.
جهڪي آيو انهن تي
منهنجو من“
اونهو
اونداهو
گهنگهور گهٽا وانگر“(41)

شيخ اياز سونهن ۽ پيار جو وجود مادي سنسار کان سواءِ اڌورو ٿو سمجهي، بلڪ سندس رومانويت ۾ مايا جو سنسار ڇاريا فريب ناهي، بلڪ سونهن جي سرجڻ جو بنياد آهي، يعني هن فڪر ۾ اسان کي زندگيءَ جو اهو

مثبت پهلو ملي ٿو جنهن ۾ رومانويت روحاني رمزن سان ڀرپور ناهي ۽ نہ وري صرف تخيل ۽ خوابن جي دنيا آهي، بلڪ جيئري جاڳيندي حقيقت آهي.

"سامي! تو بہ نہ سمجهيو ڇا آهي سنسار!

مايا ڏوتي ناهہ ڙي، مايا ناهي ڇار!

مايا آ پرمپارَ سدا سرجي سونهن ۾."(42)

رومانويت جي باري ۾ فڪري تجزئي مان اها ڳالهہ ثابت ٿئي ٿي تہ اهو هڪ حياتياتي نظريو آهي، زندگيءَ جي خال ۾ ماڻهو خوبصورت خواب پريندو آهي. ماڪيءَ جهڙا مٺا نازڪ نفيس محبوب ۽ مکڻ جي چاٽن جهڙا تن هن جي خوابن ۾ جرڪندا آهن، هو پاڻ ڪائنات جو مرڪز هوندو آهي. سندس داخلي ڪائنات ۾ طاقت، محبت، حسن جا مجسما هن اڳيان سرنوائي بيهندا آهن. پنهنجي ذات سان بي پناهہ محبت هوندي آهي. انهيءَ ڪري هو ٻين سان محبت ڪندو آهي ۽ اهو ئي جذبو هن کي زندهہ رکندو آهي.

آغا سليم جي هن شعر کي ڏسو:

"ڳاڙها گل گلاب

تنهنجا منهنجا خواب

گونجي ڪوئي گناهہ

رڳون سپ رباب

تنهنجي تن جي جوت

جڳ مڳ مان مهتاب

سورج بنجي جرڪندا

ديوانن جا خواب."(43)

نتيجو

مجموعي طور رومانوي شاعري هجي يا نثر پر سنڌ جي فڪر جي لازمي ضرورت آهي، انهي ڪري تہ رومانويت زندگيءَ جو لاڙو آهي. هڪ انسان لاءِ رومانس، سونهن ۽ مستقبل جا رنگين خواب، انتهائي ضروري آهن ۽ ساڳئي وقت انهي رومانس جي آذار تي روايتن کي ٽوڙڻ ۽ سرڪشي ڪرڻ بہ رومانويت جو هڪ حصو آهي ۽ سنڌ ۾ زندگيءَ جي تخليقي رنگين سپنن واري حصي ڏانهن ڇڪ ماڻهن ۾ رهي آهي ۽ انهيءَ خاطر

بغاوت، روايتون ٽوڙڻ جا واقعا بہ عام ٿيندا آهن. ادبي طور خاص طور سان جديد دؤر جي سنڌ ۾ محبوب جو تصور بدلجندو رهيو آهي. ڪڏهن عورت محبوب آهي تہ ڪڏهن ڌرتي محبوب آهي تہ ڪڏهن انقلاب محبوب آهي، ڪڏهن وري ماروئڙا غريب سانگيئڙا محبوب بنجي شاعر جي شاعريءَ جو موضوع بنجندا آهن. انهيءَ بنياد تي اديب رومانويت کان ٻاهر نڪري ترقي پسنديءَ جي دائري ۾ اچي ٿو.

حوالا

1. رضي عابد سنڌيڪار نواز خان زنئور، ادب پبليڪيشن سنڌي ادبي سنگت فيبروري 1995ع، ص 38.
2. مهر ممتاز رومانوي ادب، مهراڻ 1978/2، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد.
3. Will Durant "The story of philosophy" London Ernest Benn limited III 1955 P-23
4. جالبی جمیل ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فائونڈیشن کراچی، اشاعت دوم 1986 ، ص 44۔
5. ايضاً، ص 46.
6. حسن محمد ڊاڪٽر، اردو ادب مين رومانوي تحريڪ، دانش محمد امين الدوله لکنئو 1955، ص 46.
7. ايضاً، ص 17.
8. Sartre Jean Paul "Being and Nothingness" 1957 Methuen and corp ltd: p-88
9. نسیم شاہد، سارتر کے مضامین، کاروان ادب، ملتان صدر، پہلا ایڈیشن، 1991ع، ص 35۔
10. ايضاً، ص 63.
11. بلوچ نبي بخش ڊاڪٽر، سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ، پاڪستان اسٽڊي سينٽر، سنڌ يونيورسٽي، ٽيون ايڊيشن 1990ع، ص 216.
12. ڏيپلائي محمد عثمان، سانگهڙ، نيو فيلڊس حيدرآباد، ٽيون ايڊيشن 1993ع، ص 10.
13. سراج، پڙاڏو سوئي سڏ، ص 144.
14. آغا سليم، اونداهي ڌرتي روشن هٿ، نيو فيلڊس حيدرآباد، ص 224.
15. ٻوهيو الهداد ڊاڪٽر، تنقيدون، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي 1980ع، ص 286.
16. آغا سليم، روشني جي تلاش، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، ص 28.
17. ايضاً، ص 55.
18. ايضاً، ص 56.
19. آغا سليم، اڻ پورو انسان، نيو فيلڊس پبليڪيشن، ص 146.

20. آغا سليم، چنڊ جا تمنائي، نيو فيلڊس پبليڪيشن، ٻيو ايڊيشن 1992ع، ص 45.
21. امر جليل، ٽيون وجود، سڳند پليڪيشن، پهريون ايڊيشن 1986ع، ص 76.
22. امر جليل، رني ڪوٽ جو خزانو، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد 1988ع، ص 88.
23. ڪلپنا موهن، پيار ۽ پاپ، ڇپائيندڙ محمد عمر ميمڻ ڪمرو نمبر 5، ابن سينا هاسٽل لياقت ميڊيڪل ڪاليج، حيدرآباد، ڇاپو پهريون 1977ع، ص 26.
24. ايضاً، ص 46.
25. ايضاً، ص 78.
26. ڪلپنا موهن، چانڊوڪي ۽ زهر، سنڌي ساعت گهر، حيدراباد، جولا 1985ع، ص 121.
27. ڪلپنا موهن، ٻہ ناول، سنڌي ساعت گهر حيدرآباد، 1990ع.
28. ايضاً، ص 183.
29. عباسي تنوير، جديد سنڌي شاعري، مهراڻ 1/2 جلد 9_ 1960ع، ص 44.
30. مهراڻ 1/2 1962ع، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد.
31. شيخ اياز، پونر پري آڪاس، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1991ع، ٻيون ايڊيشن، ص 61.
32. شيخ اياز، وڄون وسڻ آيون، نيو فيلڊس پبليڪيشن 1991ع، ٽيون ايڊيشن، ص 46.
33. شيخ اياز، پتڻ ٿو پور ڪري، سنڀارا پبليڪيشن ڪراچي، ڇاپو پهريون 1882ع، ص 46.
34. عباسي تنوير، مهراڻ 1/2 1960ع، ص 15.
35. بخاري استاد، نہ ڪم نبريو نہ غم نبريو، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، پهريون ايڊيشن 1993ع، ص 48.
36. ايضاً، ص 55.

37. **بخاري استاد، اوتون جوتون، آگم پبليڪيشن ايجنسي حيدرآباد** 1983ع، ص 25.
38. **ايضاً،** ص 199.
39. **ايضاً،** ص 155.
40. **شيخ اياز، وڄون وسڻ آيون،** ص 168.
41. **شيخ اياز، پتڙ تو پور ڪري،** ص 45.
42. **شيخ اياز، ڪپر ٿو ڪن ڪري، نيو فيلڊس پبليڪيشن، ٻيو ايڊيشن** 1986ع، ص 209.
43. **آغا سليم، پن ڇڻ ۽ چنڊ، نيو فيلڊس پبيليڪشن حيدرآباد** 1886ع، ص 43.

ترقي پسند ادب

ترقي پسندي ڇا آهي؟

ترقي پسندي هڪ جامع ۽ متحرڪ اصطلاح آهي، ترقي پسندي هڪ رويو، لاڙو ۽ تحريڪ آهي، جيڪا هر دؤر ۾ موجود رهي آهي. ترقي پسندي ڪو موجوده دور جو محدود رويو ناهي، نہ وري ان جو دائرو محدود آهي. ترقي پسنديءَ جو نظريو انساني تاريخ جي اڻ ڪٽ بابن جي هر دؤر ۾ موجود رهيو آهي، انسان فطرت جي غلاميءَ ۽ بي وسيءَ کان جيئن آزاد ٿيڻ شروع ٿيو آهي ۽ فطرت جي انڌن قانونن سان مهاڏو اٽڪائيندي سک ۽ سهولت واري زندگيءَ ۾ قدم رکيو اٽس تيئن هو ترقي پسنديءَ جي رستي تي هليو آهي. جڏهن يونان ۾ سقراط عام روايتن کان بغاوت ڪئي ۽ هڪ نئون فڪر ڏنو تہ ان وقت سقراط جو سچ لاءِ Stand وٺڻ ترقي پسندي هئي، وچ واري دؤر ۾ سڄي دنيا ۾ جاگيرداري نظام ۽ ان جو فڪر ٿيوڪريسي (مذهبيت) حاوي رهيو. يورپ تي مذهبي جهالت، رجعت پسندي، جبر ڇانيل رهيو ان کان پوءِ روشن خيالن واري دؤر جي شروعات ٿي. مارٽن لوٿر ۽ ڪال ون جي رومن ڪليسا جي خلاف بغاوت جنهن ۾ اڌ دنيا پروٽيسٽنٽ ٿي وئي. ڇاپي خاني جي ايجاد، رومن ڪليسا جي تعليمي اجاره داري کي ختم ڪري ڇڏيو. ان وقت اهي ترقي پسند عمل هئا. بطليموسي جي نظرئي جي جڳهہ تي ڪوپرنيڪس، ڪپلرِ ۽ گليلو جو نظام شمسي جو نظريو ترقي پسند هو.

ڪٽر جاگيرداريءَ جي جڳهہ تي برطانوي انقلاب ۽ 1789ع وارو فرانس جو انقلاب ترقي پسند عمل هئا. ان وقت جا مفڪر، ڊيڪارٽ، جان لاڪ، روسو، هابلي ۽ اهي فلسفي جن سرمائيداري جي حمايت ڪئي، پراڻي نظام خلاف نوان نظريا ڏنا اهي پنهنجي دور جا انقلابي ۽ ترقي پسند هئا. اهڙي طرح جڏهن سرمائيداري نظام پنهنجو مدو پورو ڪري هڪ دؤر ۾ داخل ٿيو ۽ فطري طرح نئون نظام وجود ۾ اچڻو هو تہ ان وقت ڪارل مارڪس سائنسي ڪميونزم جو نظريو ڏنو ۽ پنهنجو فلسفو جدلياتي ماديت ڏنو جيڪو سماج جي معاشي ۽ فطرت جي قانونن کي سمجهڻ ۾ مدد ڏئي ٿو. اهو نظريو ۽ ان جي حمايت ترقي پسندي هئي.

سوويت يونين ۾ لينن (1870ع_1924) جي قيادت ۾ 1917ع ۾ هڪ انقلاب آيو، جيڪو آڪٽوبر انقلاب جي نالي سان مشهور آهي، ان جي

نتيجي ۾ دنيا ۾ ڪيترائي سوشلسٽ ملڪ قائم ٿي ويا ۽ دنيا ٻن حصن ۾ ورهائجي وئي. هڪ طرف سرمائيداري ٻئي طرف سما جوادي (سوشلسٽ) سوچ هئي. ٻن نظامن جي ڇڪتاڻ ٻن نظرين، ٻن روين کي سياسي ۽ فڪري طور اڀاريو ويو. ان وقت سوشلزم جي حمايت ڪرڻ ان لاءِ جدوجهد ڪرڻ ۽ ادب ۾ انهي خيال جي پرچار ڪرڻ کي ترقي پسندي سڏيو ويو.

پر ترقي پسندي اتي بہ محدود نہ ٿي ٿئي ڇو تہ ترقي پسنديءَ جو بنياد آهستي آهستي سائنسي رويي تي رکيو ويو سائنس لاءِ چيو ويو تہ:

“Science is the system of man’s knowledge of nature, society and thought, It reflects the world in concepts, categories and laws, the correctness and truth of which are verified by practical experience.”(1)

ترجمو: سائنس ماڻهن جي فطرت، سماج ۽ خيال جي علم جو نظام آهي، جيڪو دنيا کي خيالن، نمونن ۽ قانونن ذريعي اسان جي سامهون آڻي. جن جي حقيقت ۽ سچ اهو آهي جيڪو عملي تجزئي ذريعي ثابت ٿئي.

تنهن ڪري انسان جي جيئڻ جي ڍنگ جي باري ۾ اهو رويو جنهن جو بنياد سائنس تي هجي، ان کي ترقي پسندي چيو ويو.

يورپ ۾ ترقي پسندي باقاعده مختلف فڪرن ۽ مرحلن ۾ ورهايل آهي، ان جا ليڪ بہ انهن خانن ۾ ورهايل آهن. ڇو تہ مارڪسي فلسفي ۽ سويت يونين جي انقلاب کان پوءِ ترقي پسنديءَ کي انهيءَ نظرئي لاءِ مخصوص ۽ محدود سمجهيو ويو. جنهن ڪري يورپ ۾ روشن خيالي (Liberalism) دهريت (Atheism) انسانيت پسندي (Humanism) جمهوريت پسندي (Democracy) وجوديت (Exitentialism) جون فڪري سياسي ۽ ادبي تحريڪون الڳ الڳ رهيون آهن ۽ هر تحريڪ جا الڳ الڳ اديب ۽ فلسفي رهيا آهن. جهڙوڪ ميڪسم گورڪي، پليخانوف، مارڪس واد، البرٽ ڪاميو، جان پال سارتر وجودي فڪر جا اديب هئا، جان لاڪ، بوڪيشو، ماپاسان، بالزاڪ، والٽير، روشن خيال ليک هئا ۽ روسو، شيلي وغيره رومانوي فڪر جا اديب هئا.

سنڌ ۾ جديد ادب جو دؤر دير سان شروع ٿيو پر ان کان اڳ سنڌ ۾ صوفي شاعرن وٽ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر موجود هو. اسان وٽ يورپ وانگر هر لاڙي ۽ تحريڪ جا الڳ الڳ اديب نہ رهيا آهن، ڇو تہ اسان

وٽ اهي فڪر باقاعدي ارتقائي طور پيدا نہ ٿيا، بلڪ جنهن دؤر ۾ اسان وٽ جديد ادب جي شروعات ٿي ان وقت دنيا ۾ سڀئي لاڙا پنهنجو پنهنجو ارتقائي دؤر پورو ڪري چڪا هئا. ڪو بہ لاڙو سنڌ ۾ مڪمل طور آيو ئي ڪونهي، نہ سرمائيداري، نہ سوشلزم، نہ لبرلزم، نہ رومانويت، ۽ نہ ڪو ٻيو سڀني لاڙن جا ٿورا ٿورا اهڃاڻ نظر اچن ٿا، جيڪي ڪٿي ڪٿي تہ گڏيا پيا آهن. تنهن ڪري سنڌ ۾ اهي سڀئي لاڙا تقريبا سڀني اديبن ۾ موجود رهيا. اسان وٽ ترقي پسندي کي خالص مارڪسي نقطہ نظر سان منسوب ڪيو ويو پر ڪو بہ اديب خالص مارڪسٽ نقطہ نظر وارو نہ هو، هن ۾ روشن خيالي، رومانويت، وجوديت، مارڪسزم ۽ قوم پرستي هڪ ئي وقت موجود رهيا، جهڙوڪ جمال ابڙو روشن خيال اديب آهي پر سندس ڪهاڻي ”پشو پاشا“ خالص مارڪسي نقطہ نظر سان لکيل آهي. اهڙي طرح ماڻڪ جديديت سان واڳيل آهي، يعني سندس لکڻيون وجودي فلسفي سان منسوب آهن پر سندس ڪهاڻي ”حويليءَ جا راز“ روشن خيال فڪر تي لکيل آهي ۽ شيخ اياز هڪ ئي وقت سڀئي لاڙا رکندڙ رهيو آهي. سندس شاعريءَ ۾ ترقي پسندي، روشن خيالي، رومانويت، دهريت، صوفي ازم سڀ رويا موجود آهن. ايتري حد تائين جو آخر ۾ سندس شاعريءَ ۾ مايوسي ۽ رجعت پسندي ۽ روحانيت بہ اچي وئي هئي.

امر جليل هڪ روشن خيال ڪهاڻيڪار آهي، پر سندس ڪي ڪهاڻيون رومانوي ۽ مارڪسي نظرئي مطابق آهن. اهڙي طرح حيدر بخش جتوئي، خاڪي جويو عبدالڪريم گدائي، سرويچ سجاولي، ابراهيم منشي، باقاعده مارڪسي فڪر جا پوئلڳ هئا، پر ساڳئي وقت اهي قوم پرست ليکڪ بہ هئا/آهن.

بنيادي طرح مارڪسي فڪر وسيع ۽ جامع آهي، ڇو تہ ان جو بنياد سماجي ۽ معاشي انقلاب تي رکيل آهي، انهي ڪري جاگيرداري ۽ مذهبي جهالت خلاف جيڪي بہ تحريڪون هليون اهي مارڪسي فلسفي خلاف نہ سمجهيون ويون.

ٻئي طرف ڏسو تہ رجعت پسند ليکڪ خالص رجعت پسند هئا، اهي نہ روشن خيال هئا نہ وري مساوات يا انسانيت پسند، جهڙوڪ رشيد احمد لاشاري، سيد سردار علي شاهہ، ابراهيم خليل وغيره سڀني ليکڪن

جو تفصيلي جائزو وٺڻ لاءِ پهريائين اسان انهن تحريڪن جي فڪر ۽ پس منظر کي سمجهنداسين.

روشن خيالي Liberalism

تاريخي پس منظر

پنجين صديءَ ۾ يوناني سلطنت زوال پذير ٿيڻ کان پوءِ اپرندي يورپ کان وحشي قومن اولهه يورپ تي يلغار ڪئي. هنن روم کي نيست و نابود ڪري ڇڏيو. 50_60 سالن جي لڙائي کان پوءِ هنن اسپين، فرانس ۽ اٽليءَ ۾ پنهنجون رياستون قائم ڪري ورتيون. اهو زوال رومن ڪليسا جي حق ۾ وڏي نعمت ثابت ٿيو. سماجي پيچ ڊاهه سان جيڪو خلا پيدا ٿيو هو، اهو ڪليسا پري ڇڏيو. اهڙي طرح يوناني علم ۽ ڏاهپ جو جيڪو سج اپريو هو، انهي مٿان ڪٽر مذهبي جهالت جا ڪڪر ڇانئجي ويا. پوري يورپ مٿان ڪليسا جي شهنشاهيت ڇانئجي وئي جيڪا، هزار سال هلي، مغربي ليکڪ هن دؤر کي اونداهو دور سڏيندا هئا.

هن دؤر ۾ پوپ وڏي طاقت هو، سندس دعويٰ هئي ته هو زمين تي يسوع مسيح جو خليفو آهي، تنهن ڪري سندس هر ڪم صحيح آهي. عيسائيت سرڪاري مذهب هو، سڀ قانون مسيحي دين مطابق واضح ڪيا ويا هئا، مطلب ته ڪليسا پوري زندگيءَ تي حاوي هئي. هن دؤر جي تصوير سبط حسن پنهنجي ڪتاب نويد فڪر ۾ هن طرح پيش ڪئي آهي:

”چوٿين صديءَ کان چوڏهين صدي تائين تعصب، تنگ نظري، وهم پرستيءَ جي اونداهه ڇانيل هئي، ڪليسا عقل، سوچ سمجهه تي پهرو لڳائي ڇڏيو هو. ڪنهن جي مجال نه هئي جو ڪليسائي عقيدي سان اختلاف ڪري سگهي، هر جڳهه مذهبي عدالتون قائم هيون، جن جي فيصلن جو نه داد هو نه فرياد. تنهن ڪري لکين بي گناهه بي ديني ۽ جادوگريءَ جي ڏوهه ۾ گرفتاري ڪري، انهن کي ڦٽڪا لڳايا ويا هئا. انهن جون هڏيون ٽوڙيون وينديون هيون. انهن جي لاشن کي روڊن تي گهليو ويندو هو هنن جو مال ضبط ڪيو ويندو هو. ڪنهن کي شڪ ڪرڻ جي اجازت نه هئي، ڪو به شخص آزاديءَ سان سوچي نه ٿي سگهيو.“(2)

انهيءَ اونداهي دؤر جي آخر ۾ جڏهن واپار ۽ صنعت تجارت وڌڻ لڳي، وينس، فلورنس، جنيوا واپاري مرڪز بنجي، وڏا شهر بنجي ويا تہ آهستي آهستي سرمائيدار طبقو پيدا ٿيڻ لڳو معروضي حالتون بدلجڻ لڳيون، سائنسي، فڪري، علمي نظريا اچڻ لڳا. انهيءَ دوران 1465ع ۾ جرمنيءَ ۾ ڇاپي خانو ايجاد ٿيو جنهن ڪري ڪتاب ۽ رسالا ڇپجڻ لڳا. پادرين جي علمي هڪ هٽيءَ کي ڌڪ لڳو گليلو جي دوربين جي ايجاد نيوٽن جو ڪشش ثقل وارو نظريو برقي قوت جي دريافت، ٻاڦ تي هلندڙ ڪل ۽ مشين، ڪوپرنيڪس ۽ ڪيپلر وارو نظام شمسي اهڙيون ايجادون ۽ نظريا هئا، جن ڪليسا جي عقيدي کي مشڪوڪ ڪري ڇڏيو.

ڪليسا پنهنجي عقيدي جي خلاف اهي آواز برداشت نہ ڪري سگهي. هن سائنسدانن کي سخت اذيتون ڏنيون، جهڙوڪ برونو کي باهہ ۾ زنده ساڙي ڇڏيو گليلو تي مذهبي عدالت ۾ مقدمو هلايو ويو پر رهي سهي ڪسر خود سندن پادرين جي بغاوت پوري ڪري ڇڏي. جهڙوڪ مارٽن لوٿر ۽ ٿامس مور اهڙا پادري هئا، جن مذهبي بغاوت ڪئي، جنهن جي نتيجي ۾ پروٽسٽنٽ (Protestant) فرقو وجود ۾ آيو. اهڙي صورت حال ۾ ان وقت سرمائيداريءَ خوب فائدو ورتو ۽ پنهنجو اثر رسوخ وڌايو. خاص طور سان برطانيہ جي پارليامينٽ ۾ لنڊن جي تاجرن جو وڏو اثر رسوخ هو. برطانيہ ئي مذهبي رجعت پسنديءَ کي ختم ڪرڻ ۾ پهرين ڪردار ادا ڪيو ۽ روشن خيال دؤر جي شروعات ٿي. اهو عمل سؤ سال هليو فرانس جو انقلاب آخري عمل هو ڪليسا ۽ مذهبي رجعت پسندي توڙي جاگيرداريءَ جي خلاف.

فڪري پس منظر

اونداهي دؤر ۾ سڄي يورپ تي مذهب غالب هو. سڄي زندگي هڪ ئي فڪر جي دائري ۾ گهمي رهي هئي، پر جيئن جيئن سجاڳيءَ وارو دؤر، نشاط ثانيہ (Renaissance) شروع ٿيو تہ قوم، فرد ۽ زبان جو شعور بيدار ٿيو. سڄو يورپ لاطيني زبان جي منڊل کان ٻاهر نڪرڻ لڳو ۽ آهستي آهستي مقامي، ديسي ٻولين جي نشونما شروع ٿي. (3)

فرد جي ذات ۽ آزاديءَ جهڙن فڪرن جو شعور بيدار ٿيڻ لڳو روشن خيال فڪر مذهب جي خلاف هڪ احتجاج طور شروع ٿيو.

"Early liberalism was a product of England and Holland and had certain well marked characteristics. It stood for religious toleration."(4)

ترجمو: شروعاتي روشن خياليءَ جو فڪر انگلينڊ ۽ هالينڊ مان شروع ٿيو. جنهن جون نمايان خصوصيتون هيون. اهو مذهبي سهپ جو حامي هو.

انهيءَ فڪر جو بنياد رکندڙ مفڪرن ۾ رين ڊيڪارٽ (1650ـ 1596) جان لاڪ (1704ـ1632) هيوم (1976ـ1711ع) والٽير (1778ع) روسو (1778ـ1712) هئا. رين ڊيڪارٽ کي جديد فلسفي جو باني سڏيو ويندو آهي، هن جي فلسفي ۾ روح ۽ مادو، جسم ۽ ذهن ٻه الڳ الڳ شيون آهن. هن جي فڪر ۾ خاص ڳالهه اها هئي ته پنهنجي وجود جو احساس ته "مان موجود آهيان." صرف سوچڻ سمجهڻ ۽ ساڃاهه جي ڪري آهي. مطلب ته ذهن جي صداقت ڊيڪارٽ وٽ جسم کان مختلف هئي. هن جي خيال ۾ ذهن ۽ جسم ٻه الڳ الڳ جوهر آهن، جن جون ٻه مختلف خاصيتون آهن. جسم پنهنجي نوعيت جي لحاظ کان گهٽ متحرڪ (Passive) آهي ۽ ذهن تيز تحرڪ ۾ (Active) آهي.(5)

ڊيڪارٽ جي فلسفي ۾ ٻه ڳالهيون (Dualism) موجود آهن. هڪ طرف هو مادي دنيا جي ميڪانڪي ڳالهه ڪري ٿو. ٻئي طرف هن وٽ ذهن هڪ الڳ خودڪار حقيقت آهي. جنهن جي حقيقت کي ڄاڻڻ مادي دنيا جو ڪم ناهي بلڪ ذهن روحاني دنيا جي نمائندگي ڪري ٿو. جيڪو خيال کي يعني غير مادي حقيقت کي ڄاڻائي سگهي ٿو. مطلب ته روحاني حقيقتون ۽ مادي حقيقتون ڊيڪارٽ وٽ ٻه الڳ الڳ دنيائون آهن ۽ روحاني حقيقت جي ڄاڻ صرف روحاني طور تي ٿي سگهي ٿي. سچل سرمست جي هن شعر وانگر ته:

"مين تان ڪوئي خيال آن ليسان نال خيال دي."(6)

ڊيڪارٽ جي فلسفي جو ٻيو نڪتو آهي، شڪ ڪرڻ (تشڪيڪ يا (Skepticism) ڊيڪارٽ جي طريقي ڪار مطابق هر شيءِ تي شڪ ڪري سگهجي ٿو. خدا جي وجود تي شڪ ڪري سگهجي ٿو. الهام ۽ وجدان، اخلاق، مابعدالطبعيات، رياضياتي اصول سيني تي شڪ ڪري سگهجي ٿو سواءِ انهي ڳالهہ جي تہ مان شڪ ڪري رهيو آهيان.(7)

"He resolves to make himself doubt everything that he can manage to doubt". (8)

ترجمو: هو پاڻ کي هر ان شيءِ جي باري ۾ شڪ ڪرڻ لاءِ تيار رکي ٿو جنهن تي شڪ ڪري سگهجي.

اهو ئي بنيادي نڪتو هو جنهن جي بنياد تي ڊيڪارٽ جي فلسفي کي جديد فلسفي جو آغاز سمجهيو ويو. ڪليسا جي جبر واري ۽ بند ماحول ۾ هي فلسفو روشن خياليءَ لاءِ بنيادي حيثيت رکي ٿو.

روشن خياليءَ جو بنياد رکڻ وارن ۾ ٻيو فلسفي جان لاڪ هو جنهن لاءِ برٽرينڊ رسل چيو هو تہ:

"The first comprehensive statement of the liberal philosophy is to be found in lock."(9)

ترجمو: روشن خياليءَ واري فڪر بابت جيڪو پهريون جامع بيان ملي ٿو سو لاڪ جو آهي.

جان لاڪ جو چوڻ هو تہ انساني علم حواسن جي تاثر يا محسوس ڪرڻ واري سگهہ وسيلي حاصل ٿئي ٿو. علم جو بنياد تجربو آهي. تجربي ۽ مشاهدي ذريعي ماڻهو جاڻ، ساڃاهہ جيڪا حاصل ڪري ٿو اها ئي صحيح ۽ درست آهي. هن جو خيال هو تہ ماڻهوءَ جي فطرت آهي تہ هو سک، مسرت يا خوشيءَ جي جستجو ڪري، سندس اهي ضرورتون جيڪڏهن پوريون نہ ٿينديون تہ هو جذباتي ٿيندو ۽ غلط قدم کڻندو. سندس خيال هو تہ اهو فڪري رجحان هڪ ننڍي عمر جي ٻار ۾ بہ موجود هوندو آهي تہ هو تڪليف کان بچڻ جي ڪوشش ڪري ۽ ٻار جي زندگيءَ جا شروعاتي چند سال نهايت اهم ۽ فيصلي ڪن هوندا آهن. لاڪ جي اهم خصوصيت اها هئي تہ هو سياسي مفڪر هو. هن 1688ع جي برطانوي انقلاب جي راهہ

هموار ڪئي، اهو انقلاب بظاهر تہ وچولي طبقي جو آمريت جي خلاف جدوجهد جو نتيجو هو. پر هن انقلاب کان پوءِ جمهوريت جي راهہ هموار ٿي وئي. سترهين ۽ ارڙهينءَ صديءَ ۾ جڏهن يورپ جون قومون فرسوده يا مدي خارج جاگيرداري نظرين ۽ جابر شهنشاهت مان جان ڇڏائڻ جون ڪوششون ڪري رهيون هيون ان وقت جان لاڪ جي عقلي ۽ نوس فلسفي ماڻهن جي دل موهي وڌي.(10)

جان لاڪ جي انهيءَ فلسفي جي بنياد تي اڳتي هلي هيوم ڪانٽ، والٽير ۽ روسو بہ پنهنجي فڪر جو بنياد رکيو.

اهڙي طرح روشن خيال فڪر جي شروعات ڪٽر تنگ نظر مذهبي ماحول ۾ ٿي، جنهن جا بنيادي نڪتا اهي هئا تہ انسان جي تڪميل ۽ عروج رڳو مذهبي زندگيءَ رستي نہ پر هن دنيا ۾ بين علمن سان ٿئي ٿو. انسان جي منزل صرف خدا جي خوشنودي حاصل ڪرڻ نہ پر دنيا ۾ تعمير ۽ ترقي ۾ آهي. انسان صرف رياست ۽ مذهب جو معمولي جزو نہ آهي پر انسان جي انفرادي ذات بہ هڪ وڏي اهميت جي حامي آهي.

روشن خياليءَ جي باري ۾ انسائيڪلوپيڊيا آف برٽينڪا ۾ لکيل آهي تہ:

“Liberalism is a sense of the importance of human individuality, a liberation of individualism from complete subservience to the group and the relaxation of the light hold of custom, law and authority. (11)

ترجمو: روشن خيالي انساني انفراديت جي اهميت وارو احساس آهي، جنهن ۾ گروهہ جي غلاميءَ کان فرد جي آجپي ۽ قانون، اختيار ۽ رسمن جي بندشن کان ڇوٽڪاري جو تصور آهي.

انٽرنيشنل انسائيڪلو پيڊيا آف سوشل سائنس ۾ روشن خياليءَ جي وصف هن طرح آهي تہ:

“Liberalism is the belief in and commitment to a set of methods and policies that have as their common aim, greater freedom for individual men. (12)

ترجمو: روشن خيالي اهڙن طريقن ۽ پاليسين سان ڪمٽمينٽ ۾ يقين رکڻ کي چئجي ٿو جنهن جو مقصد انفرادي ماڻهن کي آزادي ڏيڻ هجي.

اسان ائين چونداسين تہ روشن خيالي يورپ جو اهو بنيادي فلسفو هو جنهن جي بنياد تي اڳتي هلي سيڪيولرازم، جمهوريت، رومانويت، ترقي پسندي، وجوديت ۽ نتائجيت (Pragmatism) جهڙا فڪر رکيا ويا. ترقيءَ جا نوان گس نيون راهون کليون. سائنسي نظريا ۽ نيون ايجادون ٿيون ۽ معاشي طور سرمائيداري نظام کي وڏيڪ هٿي ملي.

هندستاني اپکنڊ ۾ روشن خيالي

عام طور سان ائين چيو ويندوآهي تہ هندستاني اپکنڊ ۾ روشن خياليءَ جي شروعات انگريزن جي اچڻ کان پوءِ ٿي. سرمائيداري مفادن تحت انگريزي زبان جي تعليم کان پوءِ روشن خيالي ۽ سيڪيولر خيالن جي شروعات ٿي پر حقيقت ۾ هتي روشن خيالي ۽ سيڪيولر خيال پهريان کان موجود هئا، البتہ انهن جي نوعيت مختلف هئي،ڇو تہ معاشرتي ۽ معاشي حالتون ۽ فڪري ضرورت ڪجهہ مختلف هئي.(13)

چوڏهين صديءَ ۾ هندستان ۾ بہ اقتصادي طور ڪجهہ تبديليون ٿيڻ شروع ٿيون. اڪبر بادشاهہ جي دؤر ۾ مغل شهنشاهہ ۽ ان جا ويجها مائٽ تجارت جا حصي دار بنجڻ لڳا. جنهن ڪري سماج لاءِ زراعتي دؤر کان اڳيان نڪري صنعت ۽ حرفت جي دؤر ۾ قدم رکڻ لاءِ راهہ هموار ٿي. انهيءَ قدم جو لازمي نتيجو اهو هو تہ شهرن جو عروج ٿئي. شهرن جي وچ ۾ مرڪزيت پيدا ٿئي، مارڪيٽون وجود ۾ آيون. ساڳئي وقت قومي يڪجهتي ۽ سماجي مساوات جي ضرورت پيش آئي. جنهن لاءِ هڪ اهڙي فڪر جي ضرورت هئي جيڪو ماڻهن کي مذهب جي ظاهر پرستي ۽ ذات پات جهڙن دقيانوسي خيالن مان ڪڍي. جنهن ڪري صوفيانو فڪر ۽ سيڪيولر فضا پيدا ٿي.(14)

اهي معروضي حالتون هيون جن جي نتيجي ۾ ڀڳتي تحريڪ پيدا ٿي، جنهن ۾ مذهبي جنونيت، ذات پات جي خلاف شديد رد عمل هو. ان کان علاوه اڪبر جو دين الاهي بہ هندن ۽ مسلمانن جي يڪجهتيءَ لاءِ جنون کي گهٽ ڪرڻ جي ڪوشش هئي. 18 صدي عيسويءَ تائين دنيا جي ڪنهن بہ حصي ۾ عوام جي تعليم جي ذميداري رياست جي نہ هئي. هندن جي راڄ ۾

مهاراجا ۽ ڏن دولت وارا مندرن ۽ پاٺ شالائن کي خيرات ڏيندا هئا. جن سان اهي پاٺ شالائون هلنديون هيون. پنڊت، ساڌو پنهنجي طور تي چيلن کي ويدن، پران، ڀڳوت گيتا ۽ ڌرم شاستر جي تعليم ڏيندا هئا. مسلمان بادشاهن جي پراڻي روايت به اها هئي ته علمي مدرسن کي معاشي مدد ۽ زمينون ڏيندا هئا.

”خود اڪبر تمام گهڻا سرڪاري اسڪول کوليا جن ۾ هندن ۽ مسلمان ڇوڪرن کي گڏ فارسيءَ ۾ تعليم ڏني ويندي هئي. مضمون خالص سڪيولر هوندا هئا. مثال طور منطق، اخلاقيات، جاميٽري، طبعيات، طب، سياست، تاريخ، فارسي، ادب وغيره.“(15) هندستان جو فلسفو مذهب، تهذيب ايترو ته پاڻ ۾ ڳنڍيل رچيل هئا، جو تعليم، فڪر، مذهب جي ڌار ڌار ڪا حيثيت نه هئي.

31 ڊسمبر 1600ع ۾ ايسٽ انڊيا ڪمپني قائم ٿي ۽ 1600ع جي شروعات ۾ هندستان ۾ ايسٽ انڊيا ڪمپني جو بنياد رکڻ لاءِ جهانگير جي دؤر ۾ ڪوششون ڪيون ويون ۽ 1613ع ۾ سورت ۾ تجارتي ڪوٺي کولڻ جي اجازت ملي.(16)

هندستان ۾ سرمائيداري ۽ تجارت جو دؤر اتان شروع ٿئي ٿو. مغل سلطنت جي زوال ٿيڻ جو سبب اهو آهي ته عالمي طور وڌندڙ سرمائيداريءَ ۽ انهيءَ جي معروضي حالتن ۾ روشن خيال فڪر کي قبول ڪرڻ بجاءِ جاگيرداريءَ ۽ جاگيرداريءَ جي قدرن کي روڪي رکڻ جي ڪوشش ڪئي وئي. انگريزن جو مقابلو ڪرڻ لاءِ رجعت پسندي ۽ ملائيت جو سهارو ورتو ويو. نتيجي طور هندستان ۾ ڀڳتي تحريڪ، دين الاهي، وحدت الوجود جهڙن فڪرن بجاءِ وحدت الشهود ۽ هندو مت جي فڪر جي رجعتي پهلوءَ کي پروان چاڙهيو ويو. جيڪو جديد فڪر ۽ جديد معروضي حالتن سان نهڪي نه آيو. نتيجي طور انگريز پوري هندستان تي حاوي ٿي ويا.

تنهن کان پوءِ هندستاني اپکنڊ ۾ روشن خياليءَ جي شروعات وري انگريزن جي دؤر کان ٿي، جڏهن دنيا جو ادب، فلسفو انگريزي، هندي ۽ اردوءَ ۾ ترجمو ٿيو. تعليم مدرسي ۽ پاٺ شالا کان ٻاهر نڪتي، اسڪول ۽

ڪاليج ڪليا. ان وقت هندو پنڊتن ۽ مسلمانن انهيءَ تعليم جي مخالفت ڪئي. هنن جو خيال هو تہ اها تعليم مذهب جي خلاف ۽ عيسائيت جو پرچار آهي پر آهستي آهستي اهڙو گروهہ پيدا ٿي ويو جنهن انگريزي تعليم جي اهميت کي محسوس ڪيو جنهن ۾ سر سيد احمد خان بہ شامل هو. ”هن جو چوڻ هو تہ اسان جا مولوي لڪير جا فقير آهن. گهاٽي جي ڏاند وانگر هڪ ئي حلقي ۾ چڪر ٿا ڪاٽين. اسان کي کپي تہ جديد تعليم پرايون. مغربي علم ۽ فلسفو اسان لاءِ فائدي مند ثابت ٿيندو.“(17)

ان کان پوءِ هندستان ۾ ادبي طور روشن خياليءَ جو دؤر شروع ٿيو. 1935ع ۾ انجمن ترقي پسند مصنفين ٺهي، جنهن پنهنجي ڪوشش سان وڏي تبديلي آندي 1935ع ۾ انگريزي حڪومت ڪميونسٽ پارٽي آف انڊيا جي قانوني حيثيت کي تسليم ڪري ورتو. جنهن کان پوءِ ادب ۾ سماج، هيٺين طبقو عام ماڻهو ۽ انهيءَ جا معاشي، سماجي مسئلا زير بحث آيا. ادب ۾ نياز فتح پوريءَ ”نگار“ رسالي ذريعي تحريڪ هلائي، جيڪا ادب ۾ روشن خياليءَ جو بنياد هئي. ڊاڪٽر انور سديد انهيءَ رجحان بابت لکيو تہ:

”اها ڳالهہ اهم آهي تہ فلسفي، سائنس، مذهب هميشه سڀ کان زياده ادب کي متاثر ڪيو. تنهن ڪري تنگ خيال عقيدن تي ادب ۽ فلسفي جي آزاد خيالي فوقيت حاصل ڪري ورتي، اجتماعي سطح تي قوميت ۽ شخصي سطح تي انفراديت جو رجحان پيدا ٿيو.“(18)

سنڌ ۾ روشن خيالي

موهن جي دڙي جو سماج روشن خياليءَ جي صحيح تصوير هو، جتي مادري نظام هو. ڪو بہ اهڙو قدر نہ هو، جيڪو انسانيت جي خلاف هجي، پر جيئن ئي حملا آور آيا، سماج ۾ ٻيج ڊاهہ شروع ٿي، پيداواري ذريعا بدليا، آقا ۽ غلام جو دؤر شروع ٿيو تہ سماج جي وحدت ٽٽي پئي، بدلجندڙ حالتن ۾ جاگيرداري سماج جا قدر ۽ ڌارين جا فڪري لاڙا سنڌي فڪر تي اثر انداز ٿيا. مذهبي رجعت پسندي، ذات پات، ڌارين جي ڏاڍ جبر ۽ قتل وغارت سنڌي سماج جي روشن خياليءَ کي ڇيهو رسايو پر ان جي باوجود بہ سنڌ فڪري طور مڪمل رجعت پسندي يا مذهبي جنونيت ڏانهن نہ وئي، جيڪي بہ لاڙا آيا اهي ڪجهہ وقت لاءِ سنڌي ماڻهن جي ذهن کي ۽ سماج کي لوڏيندا رهيا پر جلدي ماڻهو پنهنجي اصليت ڏانهن موٽي ٿي ويا. ڊاڪٽر ايڇ ٽي سورلي انهيءَ ڳالهہ کي هيئن ٻڌايو آهي تہ:

”گذريل صديءَ ڏانهن نهاريندي هڪ مبصر کي سنڌ جي تاريخ ۾ هڪ مخصوص خوبي نظر ايندي، سنڌ پاڙيسري ايشيا جي ٻين ملڪن جي تمام اهم واقعن کان گهڻو ڪري الڳ ٿلڳ پئي رهي آهي. انهن مان ڪن اهم واقعن سنڌ تي وڏو اثر ڇڏيو پر گهڻين حالتن ۾ ان لهر جو رد عمل تمام گهٽ محسوس ڪيو ويو. سنڌ ۽ سنڌين جي انفراديت جي ڳالهہ جي تشبيهہ لاءِ هيئن صحيح مثال ڏيئي سگهجي ٿو تہ سنڌ جي حياتي هڪ پاڻيءَ جي تلاءُ وانگر آهي، جنهن ۾ وقت بہ وقت ٻاهران پٿر اڇلائبو آهي، شپڪي کان پوءِ ٿوريون لهرون پيدا ٿين ٿيون ۽ ان کان پوءِ وري ماٺ ٿي وڃي ٿي، يا هن ڳالهہ کي ٿورو بدلائي ڪٺي هيئن بيان ڪجي تہ هندستان جي تاريخ جي بيتاب لهر سنڌ جي منفرد حيثيت جي خاموشي سان ٽڪرائجي ٿي تہ اها ڪي هلڪيون لهرون پيدا ڪري ٿي، جيڪي وارياسي ساحل تي صرف ٿوري هلچل پيدا ڪن ٿيون. سنڌ جي تاريخ کي واقعاتي ۽ نيارو سڏڻ ڪو غلط ڪو نہ ٿيندو، جيڪو ان جي هميشه کان صلح پسند سياءُ رکندڙ عوام جي نمائندگيءَ ڪري ٿي.“(19)

اها اصليت ڪهڙي هئي، جيڪا ڊاڪٽر سورلي بيان ڪئي؟ اها اصليت هئي، امن پسندي، صلح واري سياءُ، انسانيت پسندي، پيار ۽ محبت وارو رويو. زندگيءَ ڏانهن مثبت ۽ صوفياڻو رويو. جنهن ۾ طبقاتي سماج ۽ ڌارين جي ڌاڙ انفرادي طور تبديلي ضرور آندي پر اها تبديلي سنڌي ماڻهن جي اجتماعي تبديلي نہ بنجي سگهي، جنهن جا هيٺيان سبب هئا.

هڪ تہ مسلسل ڌارين جي ڌاڙ، ڌهڪاءُ ۽ قتل وغارت سبب سنڌي ماڻهوءَ خوف ۽ هراس ۾ وجودي وارداتن جو شڪار ٿي هيڻاهينءَ وارو رستو ٿي ورتو. جنهن ۾ حوس پرستي، لالچ، دوکي بازي يا حملہ آور ٿيڻ جي خواهش ڪا نہ هئي ۽ هونءَ بہ نفسياتي طور ذهني دٻاءُ جو شڪار ٿيل ماڻهوءَ ۾ وحشي پڻو لالچ، هوس جنون پيدا نہ ٿيندو آهي. هو يا تہ خودڪشي ڪرڻ ڏانهن مائل ٿيندو آهي يا وري زندگيءَ ڏانهن مثبت رويو رکندو آهي، جيئن لطيف سائين چيو آهي.

”جيئڻ ڪاڻ جيڏيون، مون وڏا وس ڪيا.“

اهڙو ماڻهو جيئڻ جا وڏا جتن ڪندو آهي ڇو تہ موت سان اکيون ملائڻ ڪان پوءِ زندگيءَ جي باري ۾ رويو ئي بدلجي ويندو آهي، ان وقت جنون، تنگ نظري، ظلم، منفي فرسوده قدر ڪا بہ اهميت نہ رکندا آهن ۽ رويو صوفياڻو ٿي ويندو آهي.

ٻيو سبب نفسياتي آهي، جيئن نفسيات دان چوندا آهن تہ ماڻهوءَ جي شخصيت جو بنياد ننڍپڻ ۾ رکجي ويندو آهي، سندس فطرت شروعاتي پنجن سالن ۾ ئي ٺهندي آهي، ان ڪان پوءِ معروضي حالتون انهن کي لوڏينديون ضرور آهن پر جيئن ئي حالتون سازگار ٿيون، هو پنهنجي اصليت ڏانهن موٽي ايندو آهي. اها اصليت نسلي (Genetic) ننڍپڻ، خانداني وارثن، جسماني ڍانچي مطابق جڙيل هوندي آهي.

سنڌي ماڻهن جي اجتماعي نفسيات جو بنيادي اهڃاڻ موهن جي دڙي جو سماج چئي سگهجي ٿو. تنهن ڪري سنڌي ماڻهن ۾ اجتماعي طور نفسيات اتان ڪان ڏسي سگهجي ٿي.”لاشعور انفرادي تجربن ڪان وٺي نسل، قوم، ملت ۽ ان جي مخصوص رجحانن جو آئينو هوندو آهي، جنهن جي

تشڪيل ۾ صديون لڳنديون آهن، تنهن ڪري هر فرد ۾ اجتماعي لاشعور مشترڪ هوندو آهي.“ (20)

اهو ئي سبب آهي جو وقت جي ڏکين حالتن کين بدلايو پر عارضي ۽ انفرادي طرح، سنڌي سماج ۾ آيل ڌاريا جيڪي هاڻ سنڌي ماڻهن ۾ ضم ٿي ويا آهن، اهي هت اچڻ کان اڳ ۾ نسلي طور سرڪش، ويڙهو ۽ چالاڪ هوندي بہ آهستي آهستي امن پسنديءَ، روشن خياليءَ ۽ صوفي مت ڏانهن مائل ٿي ويا. هنن ماڻهن ۾ جيتوڻيڪ پنهنجي پراڻي فطرت جا ڪي لڇڻ موجود هوندا، پر چئي سگهجي ٿو تہ جيئن هنن ۾ تعليم ايندي ويئي آهي، عقل، شعور، سوچ ۽ سمجهہ جبلتن تي حاوي ٿيڻ کان پوءِ هو وڏيڪ سنڌي سماج لاءِ مثبت ٿيندا ويا آهن. جهڙوڪ يوناني، عرب، پٺاڻ ۽ بلوچ وغيره.

فڪر جي انهي تسلسل کي اسلام جي اچڻ کان پوءِ هڪ نئون روپ مليو. اسلام جي تصور جو روپ جيڪو سنڌي سماج لاءِ ايترو نئون ڪو نہ هو بلڪہ ان جو بنيادي ڍانچو اڳ ۾ ئي هتي هڪ قسم جي وجودي فڪر ۾ موجود هو، جنهن ڪري سنڌ ۾ جيڪي بہ ڪامل درويش، ولي اوليا پيدا ٿيا، اهي مذهبي قسم جي تصوف سان لاڳاپيل هئڻ سان گڏوگڏ سنڌ جي بنيادي فڪر سان بہ سلهاڙيل رهيا ۽ اهي انسانيت دوستي، ڀائپي، امن، محبت جو درس ڏيڻ وارا روشن خيال ماڻهو هئا. جهڙوڪ صوفي شاهہ عنايت شهيد لانگاهہ، شاهہ ڪريم، شاهہ لطيف، خواجہ محمد زمان، سچل سرمست ۽ سامي وغيره. ان کان علاوه هڪڙا عوامي ڪردار ٿيا، جيڪي بظاهر عالم فاضل نہ هئا، هنن جون حرڪتون چرين، مجذوبن، مستن جهڙيون هيون ۽ هو پنهنجون ڳالهيون مذاق ۽ مسخريءَ واري انداز ۾ چوڻ جي ڪري مسخرا سمجهيا ويا، پر هو سنڌي سماج ۾ فڪري طور وڏي اهميت رکن ٿا. جهڙوڪ وتايو فقير جنهن لاءِ محمد حسين ڪاشف پنهنجي مضمون ”وتائي فقير جي شعور جي بلندي“ ۾ لکيو آهي تہ:

”جيڪڏهن فلسفيءَ کي چريو نٿو چئي سگهجي تہ پوءِ وتائي کي چريو ۽ اباڻو ڪوٺڻ بي انصافي آهي، دنيا وارن جي نظر ۾ هو محض هڪ ظريف آهي پر حقيقت ۾ وتائي عام ماڻهن جي نقطہ نظر کان اڳتي وڌي ۽

انهن جي حالت کي خيال ۾ آڻي نتيجو ڪڍيو آهي ۽ حڪايتي رنگ اختيار ڪري حقائق ۽ حالتن جي اپٽار ڪئي آهي.“(21)

هونئن به سنڌ ۾ فڪر ۽ فلسفي جون جيڪي به حڪايتون پيش ڪيون ويون آهن، اهي تمثيلي ۽ علامتي انداز ۾ هيون. سنڌ ۾ فڪري طور سڌو سنئون ڪي به فلسفي پيدا ڪو نه ٿيا، جيئن يونان ۾ يا روم ۾ پيدا ٿيا، پر سامين، جوڳين، درويشن، مستن، مسخرن، شاعرن ۽ اديبن جي روپ ۾ ٿيا. جن پنهنجيون حڪايتون پنهنجا فلسفيانا نڪتا علامتي انداز ۾ لوڪ قصن ۽ ڪهاڻين جي روپ ۾ پيش ڪيا. هنن سڌو سنئون عوام کي نصيحتون نه ڪيون، ماڻهن کي مجائڻ لاءِ وڏا بحث نه ڪيا، پر هنن پاڻ کي نصيحتون ڪيون. اهڙيون حرڪتون يا انداز پنهنجا يا جن جو اثر ماڻهن تي اهڙو ٿئي جو هو خودبخود سوچڻ جي لاءِ مجبور ٿين، اهي ئي بنياي فڪر هئا. جيڪي اڳتي هلي ادب ۾ پيش ٿيڻ کان پوءِ ادبي شڪل وٺن ٿا. چارڻ، ڀٽ فقير انهن قصن ۽ ڪهاڻين کي ڳائيندا هئا. لوڪ قصن کي شاعرن به ڳايو ۽ اهوئي روشن خيال فڪر جو علامتي انداز اڳتي هلي باقاعده ادب جي شڪل وٺي نروار ٿيو.

سنڌ ۾ روشن خياليءَ جو ٻيو دوُر انگريزن جي حڪومت ۾ شروع ٿيو جڏهن يورپ وارا روشن خياليءَ جو بنياد سائنس ۽ جديد فلسفي تي رکي چڪا هئا ۽ زندگيءَ جو هر شعبو روشن خياليءَ کان متاثر ٿي رهيو هو. ان وقت سنڌ ۾ انگريزن ڪجهه روشن خيال فڪر جون تحريڪون هلايون هيون، جن ۾ ٿياسافيڪل تحريڪ نمايان هئي. (ٿياسافي يوناني ٻوليءَ جو لفظ آهي جيڪو ٿيو ۽ سافيا جو ميلاپ آهي جنهن جي معنيٰ آهي خدا جو عقل يا خدائي ڏاهپ، الاهي علم)

Theos=God ۽ Sophia= Wisdom

“It means divine wisdom, God wisdom, concering God, or the wisdom of the gods”.

هن فڪري سوسائٽيءَ جو بنياد 1891ع ۾ ٻن ماڻهن ڪرنل هينري اسٽيل آلڪاٽ (Colonel Henry Steel Olcott) ۽ مئڊم هيلينا پيٽروينا بلواتسڪي (Balvastsky Helena Petrovena Madam) هئا. هندستان ۾ هن تحريڪ جا ميمبر 1879ع ۾ بمبئي ۾ پهتا. 4 جنوري 1880ع ۾ باقاعده پهرين

رسمي ميٽنگ ٿي، 1905ع ۾ هي سوسائٽي باقاعده هندستان ۾ قانوني طور رجسٽر ٿي. هندستان ۾ هن جو بنياد رکڻ وارا اينِي بسنت، ڪرشنا مورتي، ديش مک شامل هئا. سنڌ ۾ هن سوسائٽيءَ جو بنياد رکڻ وارن ۾ جمشيد نسروانجيءَ خوشحال داس، ڊبليو سامتاڻي، جڳت سنگ عالماڻي ۽ هود ڀائي هئا. هن وقت محترمہ گل مينوالا، دادا دولت مهتاڻي، هوديائي، ابراهيم جويو شمس عباسي آهن. هن تحريڪ جا فڪري طور مکيہ نڪتا هي هئا.

(1) To form a nucleus of the universal brother- hood of humanity without distinction of race, creed, sex, caste or colour.

ترجمو: سڄي دنيا جي انسانن کي نسل، عقيدي، جنس، ذات ۽ رنگ جي مت ڀيد پيدا ڪرڻ کان سواءِ هڪ نڪتي تي ڀائپي ۽ برادريءَ ۽ انسانيت جي رشتي ۾ گڏ ڪرڻ.

(2) To encourage the study of comparative religion philosophy and science.

ترجمو: تقابلي مذهب، فلسفي ۽ سائنس جي تعليم کي همٿائڻ.

(3) To investigate unexplained laws of nature and power latent in man

ترجمو: فطرت جي اڻ سمجهيل ۽ اڻڄاتل قانونن جي کوج ڪرڻ ۽ ماڻهوءَ جي اندروني طاقت ۽ صلاحيتن کي نروار ڪرڻ (22)

ٿياسافيڪل تحريڪ جا فڪري نڪتا اهڙا هئا. جن لاءِ سنڌ ۾ تمام وسيع ميدان موجود هو. سنڌي ماڻهن جي رويي، سيڪيولر ۽ صوفي ذهن هئڻ ڪري هنن ٿياسافي تحريڪ جو اثر قبوليو ۽ جلد ئي سنڌ ۾ ڪيتريون ئي شاخون کلي ويون، جن ۾ ڪراچي، شڪارپور، سکر، روهڙي، حيدرآباد ۽ لاڙڪاڻي ۾ باقاعده هر آچر تي گڏجاڻيون ٿينديون هيون ۽ ماڻهو ڏاڍي شوق سان ليڪچر ٻڌندا هئا. ٿياسافيڪل سوسائٽيءَ جي ساليانِي رپورٽ مطابق سنڌ ۾ 1941ع ۾ 130 ميمبر هئا. 45_ 1944ع ۾ 188 ميمبر هئا ۽ 1946ع ۾ 196 ميمبر هئا. (23)

سنڌ جي دانشورن ۽ اديبن تي انهيءَ جو اثر اهو ٿيو جو سائين جي ايم سيد، ڄيٺ مل پرسرام، ابراهيم جويو، حيدربخش جتوئي باقاعده هن تحريڪ جا ميمبر هئا ۽ ٿيندڙ ليڪچرن ۾ باقاعده شريڪ ٿيندا هئا.

ترقي پسند تحريڪ جو فڪري محرڪ جيڪو اڳتي هلي ترقي پسند تحريڪ جو جوهر سمجهيو ويو بلڪ ترقي پسند واري اصطلاح کي انهيءَ فڪر سان ئي منسوب ڪيو ويو سو هو مارڪس ازم.

مارڪس ازم (Marxism)

مارڪس ازم جا ٽي بنيادي جزا آهن:

(1) مارڪسي فلسفو

(2) سياسي معاشيات

(3) سائنسي ڪميونزم

مارڪسي فلسفو: ڪارل مارڪس ايپي ڪيورس تي پنهنجي پي. ايچ ڊيءَ جو مقالو لکي مڪمل ڪيو ته سندس اڳيان ماديت پسنديءَ جي دنيا هڪ نئين انداز سان سامهون آئي، خاص ڪري هيگل جي جدليات کيس ڏاڍو متاثر ڪيو. آخر مارڪس پنهنجي فلسفي جو بنياد جدلياتي ماديت تي رکيو. هن فلسفي جي مطابق دنيا جو بنيادي جوهر مادو آهي، جيڪو پکريائين آهي ۽ شعور کان ٻاهر وجود رکي ٿو.

"The world by its nature, as we have seen, is material. Everything existing represents various forms and kinds of matter."(24)

ترجمو: دنيا پنهنجي فطرت ۾ جيئن اسان ڏٺو آهي ته مادي آهي. هر موجود يا وجود رکندڙ شيءِ مادي جي مختلف قسمن ۽ شڪلين جي نمائندگي ڪري ٿي.

مادو حرڪت ۾ آهي جنهن ڪري مختلف شيون پنهنجون شڪليون بدلائيندڙيون رهن ٿيون. مادو زمان ۽ مڪان ۾ وجود رکي ٿو ۽ شعور هڪ اعليٰ منظم مادي جي خاصيت آهي.

"Consciousness is a property of high organized matter." (25)

تنهن ڪري دنيا اسان جي شعور جي پيداوار ناهي. بلڪ اها خارجي طور الڳ وجود رکي ٿي. مادي فڪر جي انهيءَ بنياد تي ڪارل مارڪس پنهنجي جدلياتي ماديت جو بنياد رکيو. جيڪو مابعد الطبعياتي سوالن جو جواب به هو. يعني ائين چئجي ته ڪارل مارڪس جي

مابعدالطبعيات جدلياتي ماديت هئي. ساڳئي وقت منجهس ڪائنات جي ارتقا ۾ سماجي تبديلين جو مثبت جواب پڻ آهن.

ڪارل مارڪس جدلياتي ماديت جا اصول واضح ڪيا جن مان هڪ اهو هو تہ سڄي ڪائنات جو هر عمل ٻئي سان جڙيل آهي. هر عمل پنيان سبب آهن، پر پنهنجي جڳهہ تي هر شيءِ الڳ ۾ منفرد وجود ۾ حيثيت رکي ٿي، جڏهن تہ ٻيو اصول ترقيءَ يا ارتقا جو آهي (The principle of development) جنهن جو مطلب آهي تہ دنيا هميشہ کان جڙي ٺهيل تڪيل ناهي، بلڪ اها مسلسل ارتقا ۾ آهي. ماديءَ جي حرڪت جي ڪري هميشہ تبديليون ايندڀون رهن ٿيون، تنهن ڪري دنيا ۾ ترقي ٿئي ٿي. جدلياتي ماديت جا اهي اصول باقاعده ٽن بنيادي قانونن تحت ڪم ڪن ٿا. جيڪي هن ريت آهن.

ٻن ابتڙن جي تضاد ۾ ميلاپ وارو قانون. (Law of contradiction)

ڪميت جو ڪيفيت ۾ تبديلي وارو قانون يا مقدار ۾ معيار وارو قانون (Law of quantity to quality)

نفيءَ جي نفيءَ وارو قانون (Law of negation to negation)

ڪارل مارڪس جي جدلياتي ماديت هنن ٽنهي قانونن ۾ پاڻ کي ظاهر ڪري ٿي، جنهن لاءِ مارڪس جو خيال هو تہ:

“Materialist dialectics is the doctrine of universal connection and development, and these are most fully expressed in its laws.” (26)

ترجمو: جدلياتي ماديت آفاقي لاڳاپي ۾ ترقيءَ جو اهو تعلق آهي جيڪي سڀ کان وڌيڪ پنهنجن قانون ۾ ظاهر ٿين ٿا.

جدلياتي ماديت جي نظريي فلسفي جي دنيا ۾ هڪ وڏو انقلاب برپا ڪيو، ڇوتہ هن کان اڳ ماديت پسند فلسفي مادي کي ساڪن ۾ ميڪينيڪل انداز سان ڏيکاريو هو.

هيگل پنهنجي فلسفي ۾ خيالي جدليات پيش ڪئي هئي جيڪو آخر ۾ مطلق تصور تي ختم ٿئي ٿو. پر ڪارل مارڪس پنهنجو فلسفو سائنسي اصولن مطابق استوار ڪيو. هن جدليات کي ماديت سان ڳنڍي

مابعدالبعيات جي سوال جو جواب سائنسي انداز ۾ ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي. هن جو چوڻ هو تہ:

"My dialectical method is not only different from the Hegalian but it is direct opposite to Hegal." (27)

ترجمو: منهنجو جدلياتي طريقو نہ صرف هيگل جي طريقي کان مختلف آهي بلڪ اهو سڌوسنئون هيگل جي تضاد ۾ آهي.

اهڙيءَ طرح ڪارل مارڪس فلسفي جو بنيادي سوال تہ مادو حقيقي آهي يا خيالي؟ مادو پهرين ٿيو يا شعور؟ جو جواب ڏنو تہ هيءَ دنيا حقيقي ۽ مادي جي ڦهيل آهي، شعور ثانوي حيثيت رکي ٿو جيڪو مادي جو عڪس آهي. ۽ اهڙيءَ طرح جدلياتيماديت تي مارڪس تاريخي ماديت جو نظريو بيهاريو. جنهن لاءِ مارڪس جو چوڻ هو تہ:

"The history of all hitherto existing society is the history of class struggles." (28)

ترجمو: اڄ ڏينهن تائين سڄي سماج جي تاريخ دراصل طبقاتي جدوجهد جي تاريخ آهي.

جدلياتي ماديت سڄي تاريخ، فطرت ۽ سماج يا ٻن طبقن جي تضاد ۾ اڳتي وڌي ٿي. جهڙوڪ غلاميءَ واري سماج ۾ غلام ۽ آقا جي وچ ۾ تضاد، جاگيرداري سماج ۾ وڏيري ۽ هاريءَ ۾ تضاد، سرمائيداريءَ ۾ سرمائيدار ۽ مزدور ۾ تضاد ۽ سائنسي ڪميونزم ۾ ماڻهن ۽ فطرت وچ ۾ تضاد، انهن تضادن مطابق دنيا ۾ ترقي ٿئي ٿي.

سياسي معاشيات

ڪارل مارڪس پنهنجي فلسفي مطابق تاريخ جي دؤرن جي تقسيم معاشي نظامن مطابق ڪئي جنهن ۾ قديم (مينيوئل)، سماج غلاميءَ وارو دؤر، جاگيرداريءَ وارو دؤر، سرمائيداريءَ وارو دؤر ۽ جديد ڪميونزم جو دؤر شامل آهن. هر نظام جا پنهنجا پنهنجا پيداوار جا طريقا ۽ پيداواري تعلقات آهن، مارڪس جو خيال هو تہ انسان جي فطرت کان علحيده ٿيڻ ۾ محنت جو وڏو هٿ آهي.

"Labour was the basis of the demarcation of man from nature." (29)

ترجمو: محنت ئي آهي جيڪا انسان ۽ فطرت جي وچ ۾ حد بنديءَ جو بنياد آهي.

هن فڪر مطابق پيداواري ذريعا ئي معاشي نظام طئي ڪندا آهن ۽ پيدواري ذريعن ۾ اوزار ۽ محنت ڪش طبقو شامل هوندو آهي. قديم ڪميونل سماج ۾ اجتماعيت هئي، سڀ گڏجي پنهنجي ضرورتن لاءِ محنت ڪندا هئا ۽ ورهائي کائيندا هئا. ڪوبہ ڪنهن جي حق تي ڌاڙو نہ هڻندو هو ۽ نہ وري استحصال ڪندو هو. پر غلاميءَ واري دؤر ۾ ماڻهن جو هڪ گروهہ صرف محنت ڪندو هو ۽ ٻيو گروهہ آقا بنجي ڏنڊي جي زور تي ماڻهن کي غلام بنائي، انهن کان محنت ڪرائيندو هو. اهڙيءَ طرح جاگيرداريءَ ۾ بہ پيداواري رشتا تبديل ضرور ٿيا، پر غلام جي جڳهہ هاريءَ ورتي ۽ آقا جي جڳهہ تي جاگيردار آيو. هاري سڄي زندگي زميندار وٽ ڪم ڪندو هو ۽ سندس محنت مان اپايل پيداوار جاگيردار ڪٽي ويندو هو ۽ هاريءَ کي ايترو ڏنو ويندو هو جو هو زنده رهي ۽ وري محنت ڪري سگهي. جيئن سائنسي ايجادون ٿيون ۽ سائنسي نظريا ظاهر ٿيا تہ پيداواري رشتا بدلجڻ لڳا. مثلن هر جي جڳهہ ٽريڪٽر، جنڊ جي جڳهہ چڪي (فلورمل) ورتي، اهڙيءَ طرح وڏا وڏا ڪارخانا نهڻ لڳا، مارڪيٽون وجود ۾ آيون تہ جاگيردار سرمائيدار بنجي ويو ۽ هاري مزدور جي روپ ۾ ظاهر ٿيو. اهڙيءَ طرح سرمائيداري نظام وجود ۾ آيو.

ڪارل مارڪس پنهنجي زندگيءَ جو وڏو حصو سرمائيداريءَ کي سمجهڻ ۽ انهيءَ جي مختلف پهلوئن کي ظاهر ڪرڻ ۾ صرف ڪيو. سرمائيداري نظام جي اها خصوصيت آهي تہ پيداوار ۽ تجارت منافعي لاءِ هوندي آهي. هن نظام ۾ هڪڙا اهڙا ماڻهو هوندا آهن، جن وٽ پيداوار جا ذريعا هوندا آهن ۽ ٻيا اهي جن وٽ ڪوبہ ذريعو نہ هوندو آهي، سواءِ پنهنجي محنت جي جيڪا هو سرمائيدار وٽ وڪڻ ويندا آهن ۽ سرمائيدار هن جي محنت مان پيدا ٿيندڙ پيداوار پنهنجي مرضيءَ جي اگهن تي مارڪيٽ ۾ وڪڻندو آهي ۽ مزدورن کي معمولي معاوضو ڏنو ويندو آهي. اهڙيءَ طرح محنت ڪش جي محنت مان واڌو قدر پيدا ٿيندو آهي. هن نظام جي سڀ کان وڏي حقيقت معاشي حقيقت آهي، جنهن ۾ محنت ڪش پنهنجي

تخليقي عمل کان ۽ جيڪي شيون هو ٺاهي ٿو ان کان ويڳاڻو هوندو آهي، جنهن ڪري هو ٻين انسانن کان ۽ پنهنجي وجود جي خوشين کان پڻ ويڳاڻو ٿيندو ويندو آهي.

"محنت ڪش جيتري محنت ڪندو آهي ان جي تخليق ڪيل معروضي دنيا اوترو ئي طاقتور ٿيندي ويندي آهي ۽ محنت ڪش جي ذات اوتروئي ڪمزور ۽ غربت ۾ دٻجندي ويندي آهي." (30)

سرمائيداري نظام تي مارڪس جو بنيادي اعتراض اهو هو تہ منافعي خور هن معاشري ۾ دولت جي هوس ۽ دولت حاصل ڪرڻ ئي انسان جي زندگيءَ جو مقصد وڃي رهيو آهي جنهن ڪري هن نظام مان انسان جو جوهر بري طرح مجروع ٿيو آهي.

انسان پنهنجي انساني صلاحيتن کان محروم ٿيندو وڃي. (31)

سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ انسان کي انهيءَ استحصالي نظام کان ڪيئن نجات ملندي ۽ ڪهڙي نظام ۾ انساني قدر بحال ٿيندا. ڪارل مارڪس انهيءَ لاءِ سائنسي ڪميونزم جو نظريو ڏنو.

سائنسي ڪميونزم

مارڪس پنهنجي فلسفياڻيماديت ذريعي مزدور طبقي کي غلاميءَ مان نجات ڏيارڻ جو رستو غيرطبقاتي سماج ۾ ڏيکاريو جيڪو مزدور طبقو پنهنجي منظم جدوجهد ذريعي انقلاب آڻي قائم ڪري سگهي ٿو: پر غير طبقاتي سماج جا ٻہ مرحلا آهن.

"Communist social formation consists of two phases i.e. Socialism and Communism". (32)

چوتہ هڪ دم سرمائيداري نظام مان ڪميونسٽ سماج قائم نہ ٿيندو آهي بلڪ سرمائيداري نظام هٽائڻ کان پوءِ سوشلزم قائم ٿيندو. جيڪو سائنسي ڪميونزم جي راهہ هموار ڪندو. هونءَ بہ سرمائيداري سماج جي اندروني ارتقائي اجتماعي سماج لاءِ رستو صاف ڪندي آهي. سرمائيداري سماج ۾ پيداوار مشترڪ ٿيندي ويندي آهي ۽ شين جا وڏا وڏا ڪارخانا لڳندا آهن، انهن ۾ گهڻا ئي ماڻهو گڏجي ڪم ڪندا آهن، سماج

ننڍين ننڍين خودمختيار گروهن مان نڪري باهمي ۽ قريبي تعلق ۾ جڙڻ لڳندو آهي پر سرمائيداريءَ ۾ جيڪي ماڻهو هڪ ٻئي جي مدد سان جيڪي شيون ٺاهيندا آهن، اهي سماج جي ملڪيت نہ هونديون آهن، پر هڪ فرد يا ننڍي گروهہ جي ملڪيت هونديون آهن. انهيءَ ڪري اشتراڪي سماج قائم ڪرڻ جو پهريون قدم اهو هئڻ گهرجي تہ پيداوار جا ذريعا هڪ فرد يا مختصر گروهہ جي ملڪيت نہ هئڻ گهرجن، بلڪ پوري سماج جي اجتماعي ملڪيت هئڻ گهرجن پر اهو ڪم آسانيءَ سان نٿو ٿي سگهي، انهيءَ لاءِ مزدور طبقي کي انقلابي جماعت ٺاهي سماج ۾ انقلاب آڻڻ گهرجي.

"انقلاب اچڻ کان پوءِ هڪ دم اشتراڪي سماج قائم نٿو ٿي سگهي، پر اها قوت حاصل ٿي وڃي ٿي، جنهن سان اشتراڪي سماج قائم ڪري سگهجي ٿو." (33)

سوشلسٽ سماج هڪ اهڙي سماج جو تصور آهي، جنهن ۾ معاشي طور طبقاتي ويڇا ختم ٿي وڃن، پيداوار جا ذريعا رياست جي ملڪيت هجن ۽ رياست پرولتاري طبقي يعني مزدور طبقي جي هٿ ۾ هجي. هن سماج جي خصوصيت اها ٿئي ٿي تہ ڪير بہ ڪنهن جو استحصال نہ ٿو ڪري سگهي ۽ نہ وري واڌو قدر جي ڪري سرمايو ٿو نهي، جيڪو ڪنهن جي تجوڙي پري. هن نظام موجب هر ماڻهوءَ کي سندس محنت مطابق معاوضو ملڻ ۽ سرمايو قومي ملڪيت هئڻ ڪري ڪنهن جي بيروزگاري هجڻ جو امڪان نٿو ٿئي. خيال هو تہ اهڙو نظام جڏهن سڄي دنيا ۾ ڦهلجي ويندو ۽ دنيا جي ترقي هڪ اهڙي دؤر ۾ داخل ٿيندي جتي سماج جا اندروني طبقاتي تضاد ختم ٿي ويندا تہ سماج سائنسي ڪميونزم ۾ داخل ٿيندو جيڪو انساني آدرشن ۽ خوابن جو تعبير هوندو. هن سماج ۾ انسان پنهنجي جڙتو سماجي مسئلن ۾ نہ الجهندو پر اجتماعي طور فطرت سان مهاڏو اٽڪائيندو، صلاحيت مطابق ڪم ڪندو ۽ سندس ضرورتون پوريون ڪيون وينديون.

"Communism is the highest part of social progress which provides for the unlimited self-perfection of society for good to all peoples." (34)

ترجمو: اشتراڪيت سماجي ترقيءَ جو اهڙو اعليٰ ترين حصو آهي، جيڪو عوام جي ڀلائيءَ جي لاءِ سماج کي پوريءَ طرح غيرمحدود طور مڪمل ڪري ٿو.

انهيءَ فڪر جي بنياد تي پهريون ڀيرو 1917ع ۾ ولاديمير ايل. ايچ لينن جي اڳواڻيءَ ۾ روس ۾ انقلاب آيو ۽ پهريون ڀيرو دنيا ۾ پرولتاري رياست قائم ٿي، جيڪا مارڪسي نظريي جو عملي مظاهرو هئي. هن انقلاب سڄي دنيا کي لوڏي ڇڏيو ۽ سامراجي استحصالي قوتون خوفزده ٿي ويون ۽ انهن محنت ڪش طبقي واري رياست کي ختم ڪرڻ جون ڪوششون ڪيون، پر هو ائين ڪرڻ ۾ ناڪام رهيا. انهيءَ کان پوءِ هن نظام خلاف غلط افواهه ۽ پروپيگنڊا جاري ڪئي ويئي ۽ ٻي عالمي جنگ ۾ پوري ڪوشش ڪئي ويئي. هن نظام کي متائڻ جي، پر سامراجي قوتون شڪست کائي ويون ۽ نتيجي طور سوشلسٽ رياستن جو دائرو اڃان به وڏي ويو. اهڙيءَ طرح دنيا ۾ باقاعده به ڪئمپون، ٻه نظريا، ٻه نظام ۽ ٻه طاقتون نروار ٿي سامهون آيون. پوءِ سياست، مذهب، ادب مطلب ته هر شعبي جو ڪردار ٻن طبقن جي مفاد ۾ ورهائجي ويو ۽ باقاعده ترقي پسنديءَ وارو اصطلاح وجود ۾ آيو جيڪو بقول شيخ اياز جي ته اسٽالن متعارف ڪرايو. شيخ صاحب جو چوڻ هو ته انگريزي لفظ ”پروگريسوازم“ جي اصل معنيٰ ترقي پسندي نه پر ترقي پذيري آهي، ان کان پوءِ ريئلزم هو پوءِ ريئلزم به باقاعدي ترقي پذيريءَ ۾ ضم ٿي ويو. (ذاتي ڪچهري 1997ـ 11ـ 9 تي).

ادب جو مارڪسي نظريو

فلسفي ۾ تصور پسند ماڻهن جو خيال هو تہ انسان جون داخلي ڪيفيتون ئي سمورن عملن جو بنياد آهن، خارجي دنيا جي حقيقت ڪا بہ ناهي، سواءِ انهيءَ جي تہ اسان جي روحاني عمل جو عڪس آهي. خارجي خيال پرستن جو خيال هو تہ خود اسان جو ذهن بہ ڪنهن ڏورانهين هستيءَ جو پاڇو آهي. تنهن ڪري علم، فن، ادب وغيره سڀ الاهي ڏات آهن. انهيءَ جي برعڪس وري ميڪانڪي مادي پرستن انسان جي داخلي ڪيفيتن کان بلڪل انڪار ڪيو. هنن جو خيال هو تہ انسان جو ذهن ۽ خيال صرف خارجي دنيا جو عڪس آهي تنهن ڪري ماڻهوءَ جون داخلي صلاحيتون ڪا بہ معنيٰ نٿيون رکن. جماليات جي حوالي سان داخليت پسندن حسن جي معروضي صداقت کي مڪمل رد ڪيو ۽ خارجيت پسندن حسن کي صرف معروضي صداقت قرار ڏنو.

خيال پرست فڪر مطابق ادب خدائي ڏات آهي، جنهن کي عطا ٿئي اهوئي ڏات ڏٺي آهي. يا ادب وري داخلي ۽ نفسياتي رد عمل هو جنهن مطابق ادب ذات جو ڪٿارسز هو جنهن سان سماج جو يا عوام جو ڪو بہ واسطو نہ هو.

ميڪانڪسي ماديت پسندن جذبن، تخيل، رومانويت کان ادب کي ڪٽي صرف ساڪن عڪسبندي بنائي ڇڏيو.

جيڪڏهن انسان جو ذهني عمل داخلي آهي تہ پوءِ خارجي حقيقت ۽ حرڪتن جي تبديلي ۽ واڌ ويجهہ سان گڏ ذهن ڇو ٿو بدلجي؟ يا وري انسان جيڪڏهن صرف خارجي حالتن جو غلام آهي تہ پوءِ وري خارجي حالتون هڪ ماڻهوءَ جي ذات ۾ مختلف طريقي سان ترتيب ڇو ٿيون وٺن؟ هڪ ئي ماحول ۾ رهندي سمورن انسانن جو ذهني معيار ۽ طريقو هڪ ئي انداز جو ڇو نٿو ٿئي. (35)

اهوئي سوال هو جنهن تي ادب جو مارڪسي بنياد رکيل آهي. جدلياتي ماديت جي فڪر ۾ اديب انهن ٻنهي گروهن کان مختلف آهن. سندن فڪر ۾ ادب داخلي ۽ خارجي ڪيفيت جو جوڙ يا ميلاپ آهي ۽ اهي ٻئي پاسا ادب جا بہ اڻ ٽر بنياد آهن. مارڪسي نظريي موجب:

"Art is a form of reflection of reality in artistic images in the mind of man Reflecting the surrounding world, art helps people to understand it and serves as powerful instrument of political, moral and artistic education." (36)

ترجمو: فن انسان جي ذهن ۾ موجود فني تصورن جي حقيقت جي عڪاسيءَ جو هڪ نمونو آهي. آس پاس جي دنيا جو عڪس پيش ڪندي فن ماڻهن کي اهو سمجهڻ ۾ مدد ڪري ٿو ۽ سياسي اخلاقي ۽ فني تعليم ڏيڻ جي سگهاري ذريعي طور سندن مدد ڪري ٿو. اهو فن شاعري، ادب، مصوري، موسيقي، سنگ تراشي، سيني ۾ پاڻ کي ظاهر ڪري ٿو پر ساڳئي وقت مارڪس جي خيال ۾ طبقاتي سماج ۾ فن جو هڪ طبقاتي ڪردار هوندو آهي ڇوته فن ۽ فڪر کي الڳ نٿو ڪري سگهجي، تنهن ڪري ادب ۾ ظاهر ٿيندڙ فڪر جو به هڪ ڪردار هوندو آهي، جيڪو ڪنهن نه ڪنهن طبقي جي نمائندگي ڪندو آهي. تنهن ڪري مارڪسي اديب لاءِ ضروري آهي ته هو باشعور، جدلياتي ماديت کان واقف ۽ سائنسي نقط نظر رکندو هجي. ڇوته اديب کي نه صرف حقيقت پيش ڪرڻي آهي بلڪ حقيقت کي بدلائڻو آهي. جهڙوڪ اديب کي ظالم خلاف، غلاميءَ، مذهبي فرسوده قدرن ۽ استحصالي قوتن خلاف عام ماڻهن کي پنهنجي تخليق ذريعي شعور ڏيڻو آهي. انهيءَ ڪري لينن چيو هو "اسان جي ادب ۽ فن کي گهرجي ته لکين ڪروڙين پورهيت عوام جي خدمت ڪري". (37)

مارڪسي اديب صرف حقيقت پسند نه هوندو آهي، پر هو انسان دوست ۽ امن پسند به هوندو آهي، تڏهن ئي هو عوامي ادب تخليق ڪري سگهندو آهي. لينن هميشه ادب کي سماجي ارتقا جو هڪ ذريعو سمجهندو هو ۽ ان کي هن هميشه معاشري ۾ جدوجهد جو هڪ قيمتي هٿيار سمجهيو. هن جي خيال ۾:

"ادب کي هڪ تاريخي مشن جي تڪميل ۾ مدد ڪرڻي آهي، تنهن ڪري ادب کي حقيقت جو آئينو هئڻ سان گڏوگڏ پنهنجي دؤر جي ترقي پسند رجحانن جو ترجمان هئڻ کپي." (38)

سنڌ ۾ ادب ۽ سياست تي مارڪسزم جا اثر

ڪوبہ دانشور ۽ ساڃاهہ رکندڙ انهيءَ ڳالهہ کان انڪار نٿو ڪري سگهي تہ مارڪسزم ڪيس سوچڻ تي مجبور نہ ڪيو آهي! سڄي دنيا ۾ ڪروڙين ماڻهن جي دلين ۽ دماغن تي گهر ڪرڻ واري هن نظريي سنڌ ۾ بہ پنهنجا اثر گهرا ڏيکاريا، ڇوتہ مارڪسزم محنت ڪش ماڻهن جو نظرياتي طور هٿيار ثابت ٿيو، انهيءَ ڪري سنڌ ۾ وڏيرڪي سماج ۾ پسجندڙ ماڻهن کي هڪ سهارو ملي ويو. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌي سماج ۾ جيڪي فڪري ۽ سياسي تضاد ظاهر ٿيا انهن ۾ ماڻهن ويڳاڻپ محسوس ٿي ڪئي. ماڻهن ۾ احساس محرومي ۽ مظلوميت جو احساس جاڳڻ لڳو هو. انهيءَ دوران مارڪسي نظريي جي بنياد تي سوويت يونين سڄي دنيا جي مظلومن ۽ پورهيتن جو اڳواڻ ٿي اڀريو هو ۽ هر ملڪ ۾ ڪميونسٽ پارٽيون ٺهڻ لڳيون. ٻي جنگ عظيم ۾ جنگ جي تباهہ ڪارين کان پوءِ سامراج جو ڪردار اڃا بہ کلي سامهون آيو هو. هندستان ۾ ڪميونسٽ پارٽي ٺاهي ويئي هئي ۽ انهيءَ نظريي جي بنياد تي سڄي دنيا جي ادب ۽ آرٽ ۾ بہ هڪ انقلاب برپا ٿي چڪو هو.

اردو ادب ۾ ترقي پسند تحريڪ لاءِ باقاعده منشور تحرير ڪيو ويو هو. هندستان ۾ پيدا ٿيندڙ انقلابي تبديلين ۾ پراڻيون روايتون ۽ پراڻا قدر ٽٽي رهيا هئا، ادب ۾ سائنسي نظرياتي ۽ زندگيءَ ۾ بظاهر ٿيندڙ نين تبديلين جو اظهار ٿيڻ شروع ٿيو هو. 1932ع ۾ اردوءَ ۾ افسانن جو مجموعو ”انگاري“ شايع ٿيو جيڪو باقاعده بغاوت جو اعلان نامو هو.(39)

ان کان پوءِ ”ادب اور انقلاب“ اختر حسين رائي پوري جو ڪتاب ڇپيو، جنهن ۾ هن باقاعده ادب ذريعي انسانيت جي مقصد جي ترجماني ڪرڻ جي ڳالهہ ڪئي، هن چيو تہ:

”صحيح ادب جو معيار اهو آهي تہ اهو انسانيت جي مقصد جي ترجماني ڪري جيئن زياده کان زياده ماڻهو انهيءَ جو اثر قبول ڪري سگهن. انهيءَ لاءِ دل ۾ خدمت خلق جو جذبو ڀرين هئڻ کپي.“ (40)

اردو ادب ۾ ترقي پسنديءَ جو بنياد رکندڙن ۾ سجاد ظهير، اختر حسين رائي پوري، سبط حسن، ڪرشن چندر، حيات الله انصاري، خواجہ احمد عباس، مسعود اختر، عصمت چغتائي، فيض احمد فيض، ڪيفي اعظمي، خديجہ مستور، ابراهيم جليس، ظهير ڪاشميري، ساحرلدهيانوي، اختر انصاري وغيره هئا. هنن سڀني ليکڪن جي نظرياتي ۽ سياسي وابستگي مارڪسزم سان هئي. اهو ئي وقت هو جڏهن باقاعده ادب کي هڪ سياسي ڪردار بہ ادا ڪرڻو هو جنهن لاءِ علي سردار جعفريءَ چيو هو تہ:

”سياسي تحريڪن سان وابستگي اسان جي ادبي ورثي ۾ آئي آهي ۽ ترقي پسند ادب جي گهٽيءَ ۾ سياست پيل آهي.“ (41)

خاص طور سان اديب جو رياست سان وفاداريءَ جو سوال تڏهن پيدا ٿيو جڏهن 1953ع ۾ ڪميونسٽ پارٽيءَ تي پابندي پئي ۽ ترقي پسند تحريڪ بہ احتساب جي زد ۾ آئي ۽ انجمن ترقي پسند مصنفين تنظيم کي غيرقانوني قرار ڏنو ويو. ان وقت اهو بحث عام ٿيو تہ:

”هيءَ آزادي ناهي، پاڪستان ۽ هندستان جي سرمائيدارن ۽ جاگيردارن کي آزادي ملي آهي عوام کي ڦرڻ جي ۽ لٽڻ جي.“ (42)

ترقي پسند اردو ادب ۾ ورهاڱي جي واقعي کي عام ماڻهن لاءِ هاڃو محسوس ڪرڻ جو اظهار ڪرشن چندر پنهنجي ناول ”غدار“ ۾ سعادت حسين منٽو مختلف ڪهاڻين جهڙوڪ ”کول دو“، ”توبہ ٽيڪ سنگهہ“، ٺنڊا گوشت“ وغيره ۾ خواجہ احمد عباس ”باره بجے“، ”سردار جي“ ۽ فيض احمد فيض جي مشهور نظم ”يہ داغ داغ اجالا يہ وہ سحر تو نہيں“ ۾ ڪيو.

سنڌي ادب ۾ ترقي پسند تحريڪ جو اثر اڳ ۾ ئي موجود هو جيئن ڪشنچند بيوس جو نظم ”غريبن جي جهوپڙي“ امر ڏنو مل هنڱوراڻي جي ڪهاڻي ”ادو عبدالرحمان“ ۽ شيخ اياز جو افسانو ”سفيد وحشي“ وغيره. پوءِ مخصوص حالتن ادب ۽ سياست کي مارڪسزم جي ويجهو آڻي ڇڏيو. خاص طور سان ون يونٽ جو مسئلو، ٻوليءَ جو مسئلو، مارشلا اهڙا سياسي واقعا هئا، جن سنڌي ماڻهن ۾ عدم تحفظ جي فضا پيدا ڪري ڇڏي. سياست ۾ مذهب کي شامل ڪندي، اسلامي ثقافت، اسلامي ملت، اسلامي

سورمن ۽ اسلامي فڪر کي فروغ ڏيڻ جي بهاني سنڌ ۾ ڌارين جي يلغار کي اسلامي بنياد تي جائز قرار ڏنو ويو. ساڳئي وقت سنڌ جي اصلوڪي ۽ قديم تاريخي ورثي ۽ ثقافت کان انڪار ڪيو ويو. هڪ طرف مذهبي بنياد پرستيءَ جي آڙ ۾ رياستي پاليسيون ۽ رياستي جبر کي مسلط ڪيو ويو ته ٻئي طرف ڌاريا ان جي آڙ ۾ سنڌ جي ثقافت، ٻولي ۽ تشخص ۽ حقن جي تضادن ۾ اچي ويا. نتيجو اهو نڪتو جو هڪ طرف بنياد پرستي پيدا ٿي، ٻئي طرف آزاد خيالي ۽ ترقي پسند رويو پيدا ٿيو. آهستي آهستي بنيادي فڪري تضاد ظاهر ٿي پيا. اهڙي فضا ۾ سنڌي ادب اهم ڪردار ادا ڪيو. ادب انفرادي ذات جي اظهار ۽ روحاني رمزن مان نڪري اجتماعي مفادن جي ترجماني ڪرڻ لڳو ۽ قومي جبر کان وٺي انفرادي جبر خلاف آواز بڻجي ويو. عام ماڻهو غريب ڏتڙيل پورهيت سندس موضوع بڻجي ويا. ادب جو ڪردار ترقي پسند ۽ سياست مارڪسي نظريي جي ويجهو ٿي پئي. انهيءَ کان علاوه سنڌ ۾ مارڪسزم کي قبول ڪرڻ جو هڪ ٻيو سبب به هو. جيئن ته مذهب کي سياسي مقصدن لاءِ استعمال ٿي ڪيو ويو، انهيءَ ڪري نوجوان طبقي ۾ مذهب کان دوري پيدا ٿيڻ لڳي ۽ گهڻا نوجوان مارڪسزم کي صرف مذهبي ڪٽرپڻي خلاف هڪ نظريي ۽ تحريڪ طور قبول ڪرڻ لڳا.

مارڪسي نظريي کي سنڌ ۾ فڪري طور قبول ڪرڻ جو جواز اڳ ۾ ئي موجود هو. جيڪو هو سنڌ جو اصلي فڪر! سنڌي ماڻهو مذهبي طور ڪڏهن به جنوني نه رهيا آهن، امرجليل چيو هو ته:

”دنيا ۾ سڀ کان وڌيڪ خونريزي مذهب جي نالي تي ٿي آهي، تاريخ جي هر دؤر ۾ ظالمن ۽ جابرن مذهب کي استعمال ڪيو آهي.“ (43)

ڇوته سنڌ ۾ پيداوار جا وسيلا ۽ ذريعا ايترا هئا جو سنڌي ماڻهن کي ٻين قومن تي حملن ڪرڻ جي ضرورت محسوس نٿي ٿي. سنڌي سماج ڌارين جي حملن کان اڳ هڪ خوشحال ۽ زندگيءَ ڏانهن مثبت رويو رکندر سماج هو ۽ اها نفسيات سنڌي ماڻهن جي تاريخ جي هر دؤر ۾ تسلسل ۾ رهي آهي. هميشه حمله آور فاتح قومون ڦرلٽ به ڪنديون آهن ۽ پنهنجا مذهب يا نظريا ٻين تي مڙهينديون به آهن، پر ڇوته سنڌي ماڻهو هميشه حملہ آورن جو شڪار ٿيا ۽ هنن تي نظريا يا ڌرم مڙهيا ويا، تنهن ڪري سنڌي ماڻهن ڪويه نظريو يا

مذهب قبول ڪيو ته انهيءَ کي جنوني انداز ۾ نه پر لبرل انداز ۾ قبول ڪيو ۽ ساڳئي وقت انهيءَ نظريي ۾ پنهنجا مثبت قدر به شامل ڪري ڇڏيا. يا وري اهو نظريو جلدي قبول ڪيو جنهن جا قدر سنڌي سماج جي فڪر سان وڏيڪ مليا ٿي. مارڪسزم به اهڙن فڪرن مان هو. سنڌ جي صوفي مت ۾ اهڙا اهڃاڻ اڳ ۾ به شامل هئا. جهڙوڪ شاهه عنايت جهوڪ واري ڀاران وڏيرن، زميندارن ۽ مغل حڪمرانن سان مهاڏو اٽڪائڻ واري تحريڪ ۾ ”جيڪو کيڙي سو کائي“ جو نعرو هڻڻ! سبط حسن پنهنجي ڪتاب ”نويد فڪر“ ۾ شاهه عنايت کي سنڌوماٿريءَ جو پهريون سوشلسٽ قرار ڏنو آهي. انهيءَ کان پوءِ شاهه لطيف جي شاعريءَ ۾ عام ڏتڙيل ماڻهن، پورهيتن، محنت ڪش جو ذڪر عام ملي ٿو. جيئن انور سديد پنهنجي ڪتاب ”اردو ادب کي تحريڪين“ ۾ ميڪسم گورڪيءَ جي هڪ مثبت ڳالهه ٻڌائيندي چيو آهي ته:

”گورڪي ڏتڙيل، پيسيل، چچريل، ڌڪاريل ۽ گمنام عام ماڻهن کي سورمي جو درجو ڏنو.“(44)

عام ماڻهن کي سورمي جو درجو ڏيڻ جيڪڏهن مارڪسي نظريي جو گڻ هو ته پوءِ شاهه لطيف ته ٽي صديون اڳ عام ماڻهن کي ”هيرو“، ”سورمو“ جو درجو ڏئي چڪو هو. سندس شاعريءَ جا ڪردار سنڌي سماج جا پورهيت هئا.

گند جني جي گوڏ ۾، پاٻوڙا پوشاڪ،
انين جي اوطاق، راجا ريجهي آيو.
يا
جيها جي تيها مون مارو ميجيا،

نه صرف شاهه صاحب عام ماڻهن کي پنهنجي شاعريءَ جو موضوع بنائي ٿو بلڪ شاهه جي عام ماڻهن ۽ وطن سان گهري وابستگي هئي، جو هن نماڻي ڏتڙيل طبقي جو گهرائي سان مشاهدو ڪيو ۽ محنت لاءِ اتساهيو ۽ همت ڏياري.

تتيءَ ٿڌيءَ ڪاهه، ڪانهي ويل ويهڻ جي،
متان ٿئي اونداهه، پير نه لهين پرين جو.

موجوده طبقاتي سماج ۾ جڏهن ادب ۽ فن جي ڪردار ۽ اديب جي وابستگيءَ جو سوال پيدا ٿيو ته اها ڳالهه سامهون آئي ته فن ۾ جيڪا اثر

وجهڻ جي سگهہ آهي، انهيءَ کي طبقاتي جدوجهد جو هٿيار بنائي سگهجي ٿو ان سان سماجي آدرشن حاصل ڪرڻ ۾ مدد وٺي سگهجي ٿي. اهڙو ادب ڏيندڙ اديب ڪميٽيڊ هوندو آهي.(45)

۽ اسان جي ڪلاسيڪل شاعرن وٽ اها فني سگهہ هئي جنهن ذريعي هنن ماڻهن جي تربيت ڪئي، رجعت پرست قوتن سان مهاڏو اٽڪائڻ لاءِ اتساهہ ڏنو. حڪمرانن سان سمجهوتو نہ ڪرڻ جو فڪر ڏنو ۽ ماڻهن کي احساس ڪمتريءَ مان ڪڍڻ جي ڪوشش ڪئي. ساڳئي وقت اسان جي ڪلاسيڪل شاعرن جي فڪر ۾ انسانيت پرستيءَ اول گڻ هو. هنن وٽ ڀيد ڀاءُ، ذات پات، مذهبي تفريق، فرقہ پرستيءَ جو تصور نہ هو. هو هميشہ پاڻ سڃاڻڻ ۽ اندر اجارڻ جي ڳالهہ ڪندا هئا.

اَکر پڙهہ الف جو ٻيا سڀ ورق وسار،
اندر تون اجار پنا پڙهندين ڪيترا.

سچل سرمست جو هڪ بيت آهي تہ:

مذهبن ملڪ ۾ ماڻهو منجهايا،
پيرن، شيخن، پنڊتن، بيحد ڀلايا،
ڪي نمازون نوڙي پڙهن ڪن مندر وسايا،
اوڏا ڪين آيا عقل وارا عشق کي.

مذهب جي ظاهري شڪل ۽ ملائيت واري مذهبي جنون کي صوفين هميشہ ننديو تنهن ڪري سنڌي ماڻهن وٽ مذهب جي روح جو تہ احترام رهيو آهي، پر ان جي ظاهري ڏيک ويک ۽ جنون واري شڪل اڳ ۾ ئي نہ هئي، مثان وري مارڪسي نظريي ۾ مذهب بابت اهي خيال هئا تہ:

“Religion is distorted fantastic reflection of reality.” (46)

“Religion continues to serve the exploiting classes that are being driven from the historical scene”. (47)

اهي خيال جهڙوڪر سنڌي ماڻهن جي عام نفسيات ۽ فڪر سان ٺهڪي آيا، اهوئي سبب هو جو سنڌ ۾ مارڪسي نظريو تيزيءَ سان ڦهليو. قومي جبر جي بنياد تي گڏ ٿيندڙ ماڻهن بہ مارڪسي نظرئي کي وڌيڪ پنهنجو ڀانئيو.

سنڌي ادب ۾ ڪيتري قدر روشن خيال فڪر، مارڪسي نظرئي جا اثر پيدا ٿيا، انهيءَ کي اسان تفصيل سان اڳتي ڏسنداسين.

حوالا

1_ V. Afanasyev, Marxist Philosophy, Progres publishers Moscow, III 1968, P- 343

2-سبط حسن، نوید فکر، مکتبہ دانیال کراچی چوتھا ایڈیشن 1985، ص31- 32

3-جالبی جمیل ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، ص23

4_ Bertrand Russel, History of Philosophy, P-547

5-نعیم احمد، تاریخ فلسفہ جدید، ص15- 16

6_ سنڌي حميد، پنڃ ڇڄ مَ ڇل، سچل سارو سچ، سنڌ گريجوئيٽس ايسوسيئشن، ڪراچي، 1981ع، ص 75

7_ نعيمر احمد، تاريخ فلسفہ جديد، ص 15_ 16

8_ Bertrand Russel, History of Philosophy, P-547

9_ Ibid, P-581

10-انتظار حسین، فلسفے کی نئی تشکیل، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور۔

11_ The Encyclopedia of Britannica, volume 10, Written Benton Publisher 1943- 1973 London, P-846

12_ International encyclopedia of the Social Sciences, volume 9, The Macmillon company & the free press, New Yark. Collier Publishers, London Reprint edition 1973, P-276

13-سبط حسن، نوید فکر، ص146

14- مرتب کامل قریشی ڈاکٹر، اردو اور مشترک ہندستانی تھذیب اردو اکادمی دہلی، مارچ، 1987ع اول، ص164

15_ Dr. Abid Hussain, The National Culture of India, Bombay 1951, P-71

16-سبط حسن، نوید فکر، ص127

17-مقالات سرسید احمد خان، لاہور، جلد اول، 1962ع، ص97- 98

18- انور سدید ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن اردو ترقی پاکستان بابائے اردو کراچی، اول 1983ع،ص89
19_ ايچ ٽي سورلي، ترجمو عطامحمد پنيرو پٽ جو شاهہ سنڌي ڪراچي، پهريون، 1992ع، ص 28
20- سلیم اختر ڈاکٹر، تین بڑے نفسیات دان، سنگ میل پبلشرز، لاہور، ص1994ع،ص140- 141
21_ ڪاشف محمد حسين، مضمون (وتائي فقير جي شعور جي بلندي) مهراڻ جلد_12، سال 1963ع، ص 199
22_ Modren Theosphy, Hugh Shearman, Theosphical Publishing house Adyar Mardras 20, India, 1954
23_ Annual report for year ended 30-09- 1964
24_ V. Afanasav, Marxist Philosophy, P-60
25_ Ibid, P-71
26_ Karapivin What is Dialectical Materialism Progress Publishers Moscow P-160
27_ Karal Marax. The Poverty of Philosophy, Foreign languages, Publishing house Moscow, P-19
28_ Editor in chief Mortimer of Adler "Great books of the western world 50 Marx London". P-419
29_ D. Chesnkov, Historical Materialism, first 1969, union of Socialist Republics P-36
30- سبط حسن، موسیٰ سے مارکس تک، مکتبہ دانیال، کراچی، ص305
31- ایضاً، ص316
32_ K. H. Sabirov, What is Communism, Progress Publishers, first 1997, P-273
33- مارکسزم کیا ہے؟
34_ K. H. Sabirov, what is Communism, Progress Publishers, first 1997, P-279

35- ظہیر کاشمیری، ادب کے مادی نظرئے، کلاسک پبلشرز لاہور، بار دوئم، 1975ع، ص146
36_ V. Afanasav, Marxist Philosophy, P-348
37_ مائوزيتنگ، مترجم رسول بخش پليجو ادب ۽ فن جي اهميت، سچائي اشاعت گهر دڙو 1989ع، ص 19
38- ظہیر کاشمیری، ادب کی مادی نظرئے، ص88
39_ راٽيپوري اختر حسين ڊاڪٽر، ادب اور انقلاب، نفيس اڪيڊمي، ڪراچي اول 1985ع، ص 484
40_ ايضاً، ص 487
41- جعفری سردار، ترقی پسند ادب کا سماجی پس منظر، (مضمون) سویرا مئگزن آگست سیپٹمبر 1952ع، ص129
42- ملک عبداللہ، سویرا787، ص410
43_ ايڊيٽر طارق اشرف، ماهوار سهڻي، امرجليل نمبر، ص 204
44- انور سدید ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، ص139
45_ فهميده حسين ڊاڪٽر، ادبي تنقيد فن ۽ تاريخ، سنڌ ادبي اڪيڊمي ڪراچي، 1997ع، ص 179
46_ V. Afanasar, Marxist Philosophy, P-340
47_ Ibid, P-341

سنڌي ادب ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جا نمائندا

سنڌي ادب ۾ ترقي پسند فڪر جو پوئلڳ انهيءَ ڪي چيو ويندو آهي، جيڪو پنهنجي تخليق جو رشتو سماج جي مسئلن سان جوڙي، عام ماڻهن جي ڏک ۽ سک کي محسوس ڪري سگهي، عام ماڻهن جي پيڙا، معاشي تنگي، جهالت، بيماري، طبقاتي ڪشمڪش جو سندن نفسيات تي ٿيندڙ اثر ظاهر ڪري سگهي ۽ وقت جي روڳي قدرن کي وائکو ڪرڻ جي لاءِ پڙل هجي. عام طور سان اهو سمجهيو ويندو آهي ته ادب جو سماج سان، عام ماڻهن سان رشتو انهيءَ وقت کان ڳنڍجڻ شروع ٿيو آهي، جڏهن کان دنيا جي نقشي تي سوويت يونين نروار ٿيو ۽ مارڪسزم پورهيت طبقي جي سرواڻ نظرئي طور متعارف ٿيو. جڏهن ته هرو ڀرو ائين به ڪونهي. ”مارڪسزم اديب کي هڪ رخ ضرور ڏيکاريو آهي، سندس عملي سوچ کي تحريري جامو پهرائڻ لاءِ اهڙو سياسي پليٽ فارم ضرور مهيا ڪري ڏنو آهي، پر اديب جي تخليقي ارتقائي عمل ۾ هونءَ به منفي روايتي مت ۽ فرسودگيءَ خلاف بغاوت موجود هوندي آهي. يورپ جي روشن خياليءَ واري (Liberal) تحريڪ کان پوءِ سڄي دنيا جي ادب تي مثبت اثر پيا، جنهن ڪري ادب جو رخ عام ماڻهن ڏانهن ٿي ويو هو. ظهير ڪاشميريءَ پنهنجي ڪتاب ”ادب ڪي مادي نظرئي“ ۾ چيو آهي ته ادب معاشري لاءِ مثبت طاقت تڏهن بڻجي سگهي ٿو، جڏهن ادب ۾ ارتقائي تخليق هجي، فرسوده ارادن کي ٽوڙڻ، سماج کي تعمير ڪرڻ جا خاڪا سڀ تڏهن ئي پيدا ٿي سگهن ٿا، انهيءَ کان سواءِ ادب تخريبي يا تهذيبي ٺهراءُ جون ڳالهيون ڪري سگهي ٿو.(1)

نظرئي جو نتيجو اهو نڪتو هو ته اديب جو تخليقي رشتو نامعلوم کان ختم ٿي معلوم سان جڙي ويو.“(2)

سنڌي ادب ۾ اسان کي اهڙا ڪهاڻيڪار ۽ شاعر ملندا جن جي تخليق ۾ فڪري طور مختلف رجحان موجود آهن. ڪي ڪهاڻيون خاص مارڪسي نظريي جي تحريڪ جي پس منظر ۾ لکيل آهن. ته ڪي سماج

سڌارڪ يا وري موضوعي حساس پٽي تي لکيل آهن. ڪي ڪهاڻيون روشن خيالي فڪر جي ترجماني ڪن ٿيون. جن ۾ جاگيرداري نظام ۾ پيڙهجندڙ ماڻهوءَ جو ذڪر، فرسوده قدرن وهمن وسوسن ۽ وڏيري جي ظلم ۾ گهربل انسان جي ڪٿا آهي يا وري سرمائيداري دؤر ۾ فيوڊل ذهنيت جي ڪري پيدا ٿيندڙ الميئي ۽ نفسياتي، جنسي، ازدواجي، معاشي، ڪشمڪش تي لکيل ڪهاڻيون آهن.

نثر

افسانا

اياز قادري

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ شروعاتي دؤر ۾ اياز قادري افسانہ نگاريءَ ۾ اعليٰ مقام رکي ٿو. سندس ڪهاڻين جو فڪري محور انسانيت آهي. اهو انسان جيڪو ڪٿي سرمائيداريءَ ۽ طبقاتي گهٽ وڌائيءَ ۾ پيڙهيل آهي، ڪٿي مذهب جي نالي ۾ ساڻس غير انساني سلوڪ ڪيو وڃي ٿو تہ ڪٿي غربت ۽ پريشانيءَ ۾ غير انساني فعل سان واسطو پوي ٿو.

سندس ڪهاڻي ”بلودادا“ جيڪا سندس سيني ڪهاڻين ۾ جاندار چئي وڃي ٿي، هڪ اهڙي سماج جي حقيقي عڪاسيءَ تي ٻڌل آهي، جيڪو طبقاتي سماج جي اونچ نيچ جي ڪري مختلف مسئلن جو شڪار آهي. ڪهاڻيڪار جو ذهن طبقاتي گهٽ وڌائيءَ کي قبول نٿو ڪري، تنهنڪري سندس ڪهاڻيءَ جو ڪردار نٿو چاهي تہ هڪ ماڻهوءَ وٽ لکين رپيا تجوڙين ۾ پريا پيا هجن ۽ ٻيا فٽ پاٿ تي سڏڪي سڏڪي مري رهيا هجن. هو عورت جي عظمت جو قائل آهي، نٿو چاهي تہ ڪي اوباش غنڊا نياڻين کي ڪا تڪليف پهچائين. سندس ڪهاڻيءَ جو ڪردار بلو دادا سماج جي زيادتين خلاف بغاوت ڪندڙ ڪردار آهي، پر چاڪاڻ تہ اهو انفرادي ۽ اڪيلو آهي، جنهن ڪري سندس اها انفرادي بغاوت ۽ عمل ڪيس سماج جي نظر ۾ غنڊو بنائي ڇڏي ٿي، اهو ڪردار حساس آهي ۽ انساني جذبن جي عڪاسي ڪري ٿو ۽ مظلوم طبقي جي پيڙا نہ سهندي سماج جي ٺهيل قدرن ۽ قانونن کي نظر انداز ڪري سڌو سنئون انصاف ڪرڻ لاءِ نڪري ٿو. ڪهاڻيڪار انهيءَ ڪردار کي اهڙيءَ طرح پيش ڪيو آهي، جو پڙهندڙ جي دل ۾ ڪردار جي لاءِ همدردي پيدا ٿئي ٿي. وڏيرڪي سماج جي غيرانساني سلوڪ واري رويي کي ڪهاڻي ”ڪتي جو موت“ ۾ ظاهر ڪيو ويو آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ وڏيري جي ٻي حسي ايتري آهي جو سندس نوڪر گلوءَ کي سي لڳڻ سبب بخار آهي، پر وڏيري کي سندس ڪتي جي بيماريءَ جو وڌو الڪو آهي، پر گلوءَ هڪ انسان لاءِ ڪو احساس نہ اٿس

۽ هو ڪتي جو خيال رکي ٿو ۽ ان لاءِ پريشان ٿئي ٿو. ڪهاڻيءَ ۾ هڪ جڳهه تي ڏسو:

”ڊرائيور هبڪندي چيو، سائين گلوءَ کي سردي لڳي وئي آهي، لڱ ٿا ٻرنس، ڪرڙيءَ وانگر ٿو ڏڪي ۽ رکي رکي ٿو وڦلي.“ پر وڏيرو ڊرائيو رکي خار مان ڏسڻ لڳو، ”مان ڇا ڪيان؟ ڏسين نٿو ته مون کي ڪنهن ڳالهه جو هوش ڪونهي.“(3)

۽ ڪهاڻيءَ جي آخر ۾ گلو تڙپندي تڙپندي مري ٿو وڃي ۽ ٻئي طرف وڏيرو ڪار ۾ ڪتي کي شهر جانورن جي ڊاڪٽر ڏانهن ڪٽي ٿو وڃي.

هيءَ ڪهاڻي جاگيرداري سماج جي هڪ برائيءَ جي نشاندهي ڪري ٿي، جنهن ۾ وڏيرو عام غريب، ڏتڙيل بي وس ماڻهن جي محنت ۽ انهن جي مجبوريءَ تي پنهنجي خدائي هلائي ٿو. ڪهاڻيڪار هن ڪهاڻيءَ ۾ موضوع کي اهڙيءَ طرح نڀايو آهي جو پڙهندڙ هڪ دفعو ضرور سوچڻ تي مجبور ٿي وڃي ٿو ۽ ڪيس وڏيري کان نفرت ٿئي ٿي. سندس ٻي ڪهاڻي ”مان انسان آهيان“ ۾ ڪهاڻيڪار سندس فڪري ارتقا کي عروج تي پهچائي ٿو. هيءَ ڪهاڻي ورهاڱي جي پس منظر ۾ لکيل آهي، جنهن ۾ مذهبي جنون انساني قدرن کي پائمال ڪري ڇڏيو هو. انسان جي سڃاڻپ گم ٿي وئي هئي، ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙو ڪردار ڏيکاريو ويو آهي، جيڪو صوفي قسم جو فقير ماڻهو آهي. ظاهري طرح نه هندو نه مسلمان بلڪ هڪ مجذوب آهي. تنهن ڪري پنهنجي وهنوار ۾ بي ريا رهندي مذهب کي انسان جي روحاني دنيا سان ڳنڍيندي ڪڏهن مندر جي در تي سمهي رهي ٿو ته ڪڏهن مسجد جي دروازي وٽ ڪيس ننڊ وٺي وڃي ٿي. مطلب ته هڪ اهڙو ڪردار آهي جيڪو انسان ذات جو هڪ حصو آهي. فطرت جي ٻين نظارن ۽ ثقافت ۽ تهذيب جي ٻين وهنوارن سان جڙيل آهي، پر مذهبي جنون پسندن انهيءَ کي به نه بخشيو ۽ ڪيس ماريو ويو. ڪردار مرندي چوي ٿو ته:

”منهنجا زخم انسانيت جا زخم آهن، منهنجو موت انسانيت جو موت آهي.“(4)

ڪهاڻيڪار فڪري طور اها ڳالهه اڀارڻ ٿو چاهي ته مذهبي جنون ۾ انسان هوش حواس وڃائي ويهي ٿو. منجهس جانور اڀري اچي ٿو جنهن ۾

ڪابہ ساڃهہ ۽ سڄاڻپ ناهي، تنهن ڪري مذهب جي نالي تي انسانيت جي ورهاست نہ ٿيڻ ڪپي. ساڳيءَ طرح ورهاڱي ڪان پوءِ مذهبي مت ڀيد جو ڀيانڪ روپ انسان جي سامهون آيو جنهن ۾ انسانيت جلي ڀسم ٿي ويئي آهي، انهيءَ ڪان نفرت اڀري ٿي. هن ڪهاڻيءَ جو انداز ۽ موضوع ننڍي ڪنڊ جي ترقي پسند ليکڪ ڪرشن چندر جي ڪهاڻين وارو آهي. هن مجموعي جي ٻي ڪهاڻي ”فرشتو“ اهڙي ڪردار جي ڪهاڻي آهي، جيڪو خارجي حالتن جي پيڙا ۾ داخلي ڪشمڪش ۾ مبتلا آهي. اها هڪ اهڙي سماج جو پاسو ڏيکاري ٿي، جنهن ۾ انسان تہ ڇا پر فرشتو بہ پاڻ کي توازن ۾ نہ ٿو رکي سگهي. هن جي ڪهاڻي سرمائيداري سماج ۾ محنت ڪندڙ پورهيتن جي آهي، جنهن ۾ هڪ مزدور جي ٻي وسي ۽ ڏک جي ڪٿا سمايل آهي. ڪيس نوڪريءَ مان ڪڍيو وڃي ٿو سندس ماءُ بيمار آهي، هر وقت تڙپندي ۽ لڇندي رهي ٿي. بي روزگاري ۽ غربت سبب هو علاج نٿو ڪرائي سگهي، ۽ آخر ماڻس کي زهر ڏيئي حياتيءَ جي ڪشمڪش ڪان ڇوٽڪارو ڏياري ٿو. اهڙي غربت جو ماريل هڪ ٻيو ڪردار ”ڪفن چور“ ۾ ڏيکاريل آهي. جيڪو پنهنجي جوان ڌيءَ جي اوگهڙ ڍڪڻ لاءِ ڪفن جي چوري ڪري ٿو پر جهلجي پوي ٿو. اهڙيءَ طرح ڪهاڻي ”علوءَ جا عشق“ ۾ هڪ اوباش ڇوڪرو پنهنجي عشق جا قصا ٻڌائي پاڻ کي مرد ۽ سورمو سمجهي ٿو پر وري ٻيو ڪردار انهيءَ جي اصليت کولي ڇوي ٿو تہ اها تنهنجي مردانگي نہ پر عورت جي مجبوري هئي. مطلب تہ ڪهاڻيڪار سماج جي اوڻاين جو ذڪر ڪري ٿو. جنهن ۾ پيڙهيل طبقن جي فردن توڙي عورتن جي حالتن سبب سماجي ازدواجي ۽ اخلاقي زندگيءَ ۾ ڏار پئجي وڃن ٿا ۽ عورتون عدم توجهہ جو شڪار ٿي اوباش ماڻهن جي جنسي هوس جو شڪار ٿين ٿيون. ڪهاڻي ”ٻهروپي“ بہ اهڙي موضوع تي لکيل آهي ۽ ڪهاڻي ”هاجران“ ۾ جاگيرداري دؤر جي هڪ اهڙي برائيءَ ڏانهن متوجہ ڪيو ويو آهي، جنهن ۾ عورت جي جذبن ۽ احساسن کي نظرانداز ڪري زندگي ڀر عذاب ۾ اڇلايو وڃي ٿو.

ڪهاڻي ”ليڊر“ ۾ منافق روين جي يلغار جيڪا عام ماڻهوءَ ڪان وٺي خاص ماڻهن جي نفسيات ٻنجي چڪي آهي، ڪهاڻيءَ جو موضوع آهي. اهي ليڊر جن ۾ هزارين ماڻهن جون اميدون ۽ آسرا ڪيئن ٿا پنهنجي انا،

شهرت ۽ مفادن خاطر ماڻهن کي جذباتي نعرا ڏين ۽ نام نهاد نظرين جي وهڪري ۾ عوام کي لوڙهي ڇڏين. عوام آڏو اهي ليڊر ڪيترا باعصمت ۽ آدرشي هوندا آهن ڪيئن نہ پنهنجي غلاظت واري زندگيءَ کي بخمل ۾ ويڙهي پر تقدس بنائي پيش ڪندا آهن.

هن ڪهاڻيءَ ۾ اياز قادريءَ بہ ڳالهيون نمايان اپاريون آهن: هڪ سياستدانن جو منافقاڻو رويو ۽ ٻيو طوائفيت، عصمت فروشي هن سماج جي هڪ انتهائي غليظ شڪل آهي. پر هن خريد و فروخت واري سماج ۾ جتي هر شيءِ جنس (Commodity) آهي اتي عصمت فروشي لازمي ٿيندي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ جتي ليڊر جي ماضيءَ جي رنگينن کي ظاهر ڪيو ويو آهي اتي اهو محسوس ڪرايو ويو آهي تہ عورت کي هن سماج ۾ تحفظ ناهي هُو پنهنجي فطرتي ضرورت جي پورائيءَ لاءِ سماج جي قدرن جي محتاج آهي يا وري مرد جي.

نتيجو

مجموعي طور اياز قادري پنهنجي ڪهاڻي ۾ سماج جي غليظ شڪل جي نشاندهي ڪري ٿو جنهن ۾ انسانيت جو قدر ڪونهي. فڪري طور ڏٺو وڃي تہ اياز قادري پڑهندڙن جي ذهن ۾ سوال اپاري ٿو طبقاتي گهٽ وڌائي خلاف اجتماعي جدوجهد ڪرڻ لاءِ اپاري ٿو. سندس ڪهاڻين جي روشن خيال فڪر جو پهلو اهو آهي تہ هو موجوده سماج جي فرسوده فڪر کي قبول نٿو ڪري جتي انسانيت بي عزت ٿي رهي آهي.

حفيظ شيخ

حفيظ شيخ پنهنجي ڪهاڻين ۾ حقيقي مسئلن کي وائکو ڪيو آهي. بقول شمس الدين عرساڻيءَ جي تہ ”هن جي هر تخليق ۾ ڪنهن نہ ڪنهن درد سان ضرور آشنائي ٿئي ٿي.“(5)

اهو درد جيڪو جاگيرداري سماج ۾ عام ماڻهو پوڳي ٿو. سماج جي رواجن ۽ رسمن ۾ اخلاقي پستي ڪردارن سان ٿيندڙ هاڃا حفيظ شيخ پنهنجي ڪهاڻين ۾ نروار ڪيا آهن. سندس مشهور ڪهاڻي ”امان مان

اسڪول نہ ويندس“ ۾ تعليم جي پست سرشتي کي ظاهر ڪري ٿو. وڏيرڪي سماج ۾ غريب معاشي طور ڏتڙيل ماڻهو پنهنجي ٻار کي تعليم پرائڻ لاءِ سهولتون نٿا ڏيئي سگهن. اڪثر اسان جي سماج ۾ ٻار اسڪول مان اچڻ ڪان پوءِ پنهنجي والدين جي ٻاهرئين ڪم ڪار ۾ يا گهر جي ڪم ڪار ۾ هٿ ونڊائيندا آهن. جنهن ڪري سندن مڪمل ڏيان تعليم ڏانهن نٿو رهي. اهڙو ئي هڪ ٻار آهي، جيڪو ڪوهہ پند تي پنهنجي پيءُ کي ماني پهچائڻ وڃي ٿو ۽ ٻئي طرف استاد جو رويو علمي نہ پر جاهلاڻو آهي. هو سماج جي هڪ غريب گهر ۾ ان جي مجبورين ڪان ڪنجي ٻار مان پڙهڻ جي اميد رکي ٿو ۽ وري سندس پنهنجي پست حالت ۽ نفسياتي الجهن جا خار ٻارن مان ڪيڏي ٿو. ڪهاڻيڪار هن حساس مسئلي کي فنڪارانہ انداز سان نڀايو آهي.

ڪهاڻي ”فقير رمندا رهن ٿا“ ۾ بہ اهڙي هڪ پست سماج جي تصور پيش ٿيل آهي، جنهن ۾ غريب جون اميدون آسرا ۽ خوشيون سڀ وقتي آهن. حالتن جي گهاڻي ۾ پيڙهجي چا ٿيڻ وارو آهي، انهيءَ ڪان بي خبر آهن. اسان جي سماج ۾ غريب ماڻهو اڪثر اولاد ٿيڻ تي خوشيون ملهائيندا آهن. خاص طور سان پٽ جي ڄمڻ تي ائين محسوس ڪندا آهن، ڄڻ ڪنهن دشمن تي فتح حاصل ڪئي هجين. ڪهاڻيءَ ۾ پٽ ڄمڻ تي اهڙيون خوشيون ملهائجي رهيون آهن.

”سندس اکيون خوشيءَ سان ٻوٽجي ويون، پٽ ڄائو هئس پٽ! ڪا معمولي ڳالهہ ڪانہ هئي، غريب هيو تہ چا ٿيو پيريءَ لاءِ سهارو مليس ۽ پيڙهي وڌندس سا جدا اميد هئس.“ (6) پر اهو ٻار سماج جي حالتن جو شڪار ٿي وڃي ٿو. هونءَ بہ اسان جي ٻهراڙين ۾ عام غريب ماڻهن جي زندگي ٻبر جي وڻ وانگر هوندي آهي، جيڪو بغير ڪنهن منصوبہ بنديءَ جي جهنگ ۾ پيدا ٿي ويو هجي. مائٽ صرف آسن ۽ اميدن سهاري جيئندا آهن. ڪهاڻيءَ ۾ اهوئي ڪردار جنهن تي ايتريون خوشيون ملهايون ويون هيون، اهوئي زندگيءَ ۾ ڪو مثبت ڪردار ادا نہ ڪري سگهيو ۽ زندگيءَ جي مختلف مرحلن مان گذري هڪ انڌڪار ۾ ڦاسي ٿو پوي ۽ سوچي ٿو تہ:

”انهيءَ انڌڪار جو علاج چا آهي“. پر هو انهن سيني بابت سوچيندو رهيو هو. ائين جيئڻ ڪو نٺيو ٻار پنهنجي نئين ڪتاب کي

اٿلائيندو پٿلائيندو هجي ۽ ڪجهه نه سمجهي ور ور ڪري رکي ڇڏيندو هجي.“ (7)

ڪهاڻي ”ٻه لڙڪ“ هڪ احساساتي ڪهاڻي آهي اهو احساس جيڪو تخليقڪار جي داخلي حالت کي ظاهر ڪري ٿو. هڪ ڪردار پنهنجي اداسيءَ اڪيلائيءَ جي داخلي ڪيفيت کي معروضي طور محسوس ڪري ٿو. جنهن ۾ هن کي هڪ هوٽل ۾ ڪم ڪندڙ ٻار تي رحم اچي ٿو ۽ محسوس ڪري ٿو ته:

”هو ڇوڪر کي ڀاڪر پائي چوي ٿو تون اداس ڇو آهين؟ تون ٿڌا ساهه ڇوٿو ڀرين؟ تنهنجي اداسائي ته پوري ڪائنات کي اداس ڪريو ڇڏي، معصوم ننڍڙا نينگر تون اداس نه ٿي، پر هو خاموش.“(8)

”مبارڪون“ ۽ ”ساگر جي لهرن تي“ ٻه ڪهاڻيون اهڙيون آهن جن ۾ عورت جي بغاوت کي ڏيکاريو آهي، پر اها بغاوت منفي آهي، سماجي پيڙا کان بچڻ جو فراريت وارو رستو آهي جيڪا اڪثر جاگيرداري دؤر ۾ عورتن جي بي جوڙ شاديءَ يا والدين جو غلط جڳهه تي سڱ ڪرائڻ جي نتيجي ۾ عورتون گهر کان نڪري فرار اختيار ڪنديون آهن. اهي ڪهاڻيون سماجي حالتن ۾ جبر جي عڪاسي ضرور ڪن ٿيون.

محترم رسول بخش پليجي هنن ڪهاڻين تي تنقيد ڪندي چيو هو ته، ”سندس نظريو ڪو صحت مند ڪونهي، انهيءَ جو مثال هن جا افسانا ”مبارڪون“ ۽ ”ساگر جو لهرن تي“ آهن، جيڪي رڳو غلط انداز فڪر سبب ناڪام آهن. معاشري جي برائين کي رڳو برائين خاطر چِٽڻو ناهي، جيڪڏهن ڪي افسانه نگار ڪنهن حقيقت جو حسين رخ اجاگر ڪرڻ جو مقصد سامهون رکڻ بجاءِ قباحت کي پنهنجي زاويه نگاهه سان حسين بنائي ڏيکاري ته اهڙي حالت ۾ ان اديب جي حقيقت نگاريءَ کي غلط قسم جي پرچار ۽ ڪوڙ سمجهڻ کان سواءِ ٻيو ڇا ٿو چئي سگهجي. جيڪڏهن واقعي ادب عوام جي ذهن جي تربيت ڪري ٿو ۽ جيڪڏهن اها مڃيل حقيقت آهي ته اديب ماحول کان متاثر ٿيڻ سان گڏ ماحول کي پڻ متاثر ڪري ٿو ته پوءِ اديب تي جيڪي فرض عائد ٿين ٿا، انهن کي ڏيان ۾ نه

رکي پنهنجو غلط انداز فکر ظاهر ڪندڙ اديب جي تخليقات کي تخريبي چئجي يا تعميري؟"(9)

هن مجموعي جي آخري ڪهاڻي "تہ واٽو" هڪ علامتي ڪهاڻي آهي جيڪا وجودي فکر جي پس منظر ۾ لکيل آهي. انسان جيڪو صدين جي تاريخ ۾ مختلف مرحلا طئي ڪري پاڻ کي هڪ تہ واٽي تي بيهندي محسوس ڪري ٿو جتي وري بہ سڀ ڪجهہ نئون آهي. انسان جيڪو شيطان کان وٺي فرشتي جي روپ ۾ اچي ٿو اهو هر دؤر ۾ ابتا سبتا فيصلا ڪندي اڳتي وڌي ٿو پر ڪوبہ مسئلو حقيقي طور سمجهائي نٿو سگهي. جيڪڏهن غور ڪيو وڃي تہ هن ڪهاڻيءَ ۾ ويدن ۽ ٻڌمت جو اثر نمايان آهي يا وري سنڌ جي فکر جو ڪو پهلو هن ڪهاڻيءَ ۾ موجود آهي.

نتيجو

حفيظ شيخ جي ڪهاڻين ۾ روشن خيال فکر جو پس منظر موجود آهي جنهن ۾ هو موجوده وقت جي پيڙا، سماجي وهنوار جي پردي ۾ انسان سان ٿيندڙ هاڃا نروار ڪري ٿو. موجوده وقت جي حالتن سان سمجهوتو نہ ڪري سگهڻ، ڪنهن نئين حالت جي تقاضا ضرور آهي جيڪا اڳتي هلي ترقي پسند فکر جو بنياد بنجي ٿي.

جمال ابڙو

مائوزي تنگ چيو هو تہ ادب ۽ فن کي انقلابي تحريڪ جو حصو بنجڻ گهرجي.(10)

جمال ابڙي اهوئي ڪم ڪيو. هن پنهنجي ڪهاڻين جا موضوع زياده تر ان طبقي مان کنيا جيڪي ڏتڙيل پرماريت جو شڪار آهن. سندس موضوع وڏيرڪي سماج ۾ ماڻهن سان حيواني سلوڪ، معاشي طور سخت اذيت ناڪ صورتحال، بک بيروزگاري، مفاد پرستي، نفسانفسي آهن. جمال ابڙي پنهنجي ڪهاڻين ۾ سنڌي سماج جا تقريباً سڀ تاريڪ پهلو ظاهر ڪيا آهن. جيڪي وڏيرڪي سماج جي جڙ ۾ سمايل آهن. سنڌي ادب ۾ حقيقت نگاريءَ جو رواج تہ اڳ ۾ ئي پئجي چڪو هو پر جمال ابڙي جهڙيءَ

طرح حقيقت نگاريءَ پنهنجي ڪهاڻين ۾ ڪئي اها بلڪل نوس آهي، جيڪا نہ صرف حقيقت جي آگاهي ڏئي ٿي پر ماڻهوءَ کي سوچڻ تي مجبور بہ ڪري ٿي، اها سندن جذبن کي ڀڙڪائي ٿي ۽ ڪيس سماج جي اهڙي شڪل کان نفرت ٿيڻ لڳي ٿي.

حقيقت نگاريءَ جو اهو عمل روس جي اديبن ۾ جڏهن شروع ٿيو هو تہ اتي معروضي حالتن ۾ انقلابي تحريڪ غيرطبقاتي سماج جي تخليق کي ظاهر ڪندي، ماڻهن کي انقلابي جدوجهد لاءِ اڀاريو ٿي. انهن مان گهڻا اديب خود ڪميونسٽ هئا يا وري انقلابي تحريڪ کان متاثر هئا. پر سنڌ ۾ صورتحال ڪجهہ مختلف هئي. هتي جيئن ئي ماڻهو جديد دؤر جي قدرن کان متعارف ٿيڻ لڳا تہ انهن پنهنجي آس پاس جي حالتن جو جائزو ورتو تہ انهن کي سنڌي سماج جهالت ۾ ورتل لڳو ذات پرستي، پيير پرستي، قبر پرستي، مذهبي تنگ نظريي، وڏيرڪي غلامي، هارين سان غيرانساني سلوڪ.... زندگي بس رُڪيل هئي ۽ بي مقصد لڳي رهي هئي. ٻئي طرف وڏيرن جون عياشيون ۽ انهن جا ظلم عام جام هئا. اها سڄي اهڙي صورت حال هئي جنهن ۾ سرمائيداريءَ واري لبرل سوچ رکندڙ بہ هن سماج کان باغي ٿي سگهيو ٿي.

هونئن بہ روشن خياليءَ جي تحريڪ کان پوءِ ادب جون نئون دؤر انقلابي حقيقت نگاريءَ جو هو. پر مارڪسي نظريي اديب کي رُخ ڏيکاريو. اهوئي رُخ هو جنهن سڄي دنيا جي اديبن ۾ هڪ نئون روح ڦوڪي ڇڏيو. هنن جي حقيقت نگاري وڏي سماج جي اهڙن مسئلن جي نشاندهي ڪرڻ لڳي جن کي بدلائڻ جي ضرورت هئي.

جمال ابڙي بہ هڪ اهڙو ڪردار ادا ڪيو. جيتوڻيڪ پاڻ ڪميونسٽ نہ هو، نہ وري پارٽيءَ جو ميمبر هو. بلڪ هو صرف انسانيت پرست هو. هو ڪنهن بہ انسان کي ڦٿڪندي ڏسي ٿو پيڙا ۽ درد ۾ ورتل ڏسي ٿو تہ قلم کڻي ٿو. نہ صرف ايترو پر هو اهڙن مسئلن کي کڻي ٿو جيڪي وڏيرڪي سماج جا عام روزمره جا مسئلا آهن. مثلاً ”خميسي جو ڪوٽ“ ڪهاڻي ڏسو. اسان وٽ اهڙا ڪيترا غريب ڳوٺاڻا موجود آهن جن

وٺ سر تي ڇپر ناهي يا انگ ڍڪڻ لاءِ ڪو اوڇڻ ناهي. گرميءَ سرديءَ ۾ تڙپي تڙپي مري ٿا وڃن. جمال ابڙي هڪ اهڙي ڪردار کي ڪٿي امر بڻائي ڇڏيو آهي. خميسو هڪ پورهيت ڪردار آهي. مال چاري ٿو. سندس حليئي کي هن طرح بيان ڪيو اٿس.

”ننڍڙو يارنهن سالن جو خميسو اڳئي مال وٺيو موڙن ۾ بيٺو هوندو هو. ڪيس قميص ڪانه هئي، پر هڪ تڳڙين نڪتل گرم ڪوٽ پيو هئس. ڪاري گوڏ ۽ مٿي تي ميرو ڪپهه جو ٽوپ، مٿ به ماڪ سان ڇانئيا پيا هوندا هئا. ٻئي هٿ ڪڇن ۾ وجهي پيرن اگهاڙو پاڻ ڪان ڏکهي لٺ ڪنيو سوڙهو ٿيو بيٺو هوندو هو. سندس ڪاڏي پئي ڪڙڪندي هئي.“(11)

اهو خميسو سرديءَ وگهي بيمار ٿي مري وڃي ٿو پر سندس علاج ٿي نه سگهيو. ڊاڪٽر ڇهه ميل پري هو ۽ خرچي به وٺندو هو. جيڪو غريب مائٽ نٿي پري سگهيا. اها هئي غربت جي انتها پر ڪهاڻي جي پڇاڙي وڏيڪ ڇرڪائيندڙ ۽ هڪ نئين سوچ کي جنم ڏئي ٿي ته:

”ٻئي ڏينهن خميسي جو ننڍو ڀاءُ مهر ڏاند وٺيو بيٺو هو. ڪيس اهوئي خميسي وارو ڪوٽ پيل هو.“(12)

فڪري طرح اها ڪهاڻي تمام اهم آهي، اڻ ڳڻيا سوال جنم وٺن ٿا ته ڇا زندگي اها آهي؟ اڪيلي بيوس غربت ۾ ماريل، منجهس ڪا به تبديلي ناهي! خميسو فطرت جو معصوم ڪردار آهي، چنچل، شرارتي، ڪيس ڪنهن به اچڻ واري آفت جي خبر ناهي، پر سندس دنيا نرالي آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ ملان چٽر جي قابل ڪردار آهي. جڻ ته خميسي جي دنيا ۾ ملان ڪو عجوبو آهي، جنهن کي ڇيڙڻ سان ڪيس خوشي ملي ٿي توهان هنن سٽن تي غور ڪريو:

”هو مون کي ڇيڙائيندو هو. مان تڪڙو تڪڙو وڏي ويندو هئس ۽ هو پٺيان ڇوندو رهندو هو. ”ملان ملان او ملان“ مان اوور ڪوٽ جي ڪالرن کي ڻاهيندو الله ڏي ويندو هئس، ۽ هو ڍورن ڏي، مان وڃي شڪر ادائي ڪندو هئس ۽ پنهنجي صحت ۽ خوشحاليءَ جي دعا گهرندو هوس. هو فصل جي سنڀال ڪندو هو.“(13)

بغير ڪنهن نعري بازيءَ جي ۽ فڪري ڳنڍيون سلجهائڻ جي جمال ابڙي اها ڳالهه ڇٽي ڇڏي آهي، جيڪا مارڪسزم جو روح آهي. يعني

طبقاتي شعور! هيٺين طبقو جيڪو اناج اپائي ٿو ڍور ڍڳا چاري ٿو ۽ انسان لاءِ سڄي سال لاءِ کاڌي پيتي جو بندوبست ڪري ٿو پر مٿئين طبقي جو ۽ مذهبي ماڻهوءَ جو ڪردار انفرادي ۽ ذاتي طور خود غرض آهي. ملان پاڻ لاءِ سوچي ٿو پنهنجي خوشحاليءَ لاءِ ۽ صحت يابي لاءِ دعا گهري ٿو. خميسو ڪا بہ دعا نٿو گهري، هو صرف ڪم ڪري ٿو ۽ اجتماعي انسان جي پلي جو ڪم ڪري ٿو پر پنهنجي ذات لاءِ نٿو سوچي پاڻ غربت ۾ فطرتي آفتن جو شڪار رهي ٿو.

اهڙي ئي غربت جو ذڪر سندس ڪهاڻي ”پيراڻي“ ۾ بہ آهي. هن ڪهاڻيءَ کي اهڙي فنڪاريءَ سان جمال ابڙي پيش ڪيو آهي جو پڙهڻ سان وار ڪانڊارجيو وڃن. وڏي ڳالهہ اها آهي تہ جمال هيٺئين طبقي جي ڪردار جي بيوسيءَ ۽ ڏک کي ڪهاڻيءَ جو موضوع بنائڻ وقت ڪٿي بہ قوم پرستيءَ جو شڪار نٿو ٿئي. هن وٽ پيڙا صرف پيڙا آهي، اها سنڌيءَ جي هجي يا بروهيءَ جي هجي، پر غربت سچ ۾ بک ۾ اها حالت اٿن جو پنهنجو اولاد بہ وڪڻي ڇڏين ٿا. هتي ڪرشن چندر جي ڪهاڻي ”ان داتا“ ياد ٿي اچي. جنهن ۾ ڏڪار دوران هڪ زال پنهنجي مڙس کي چوندي آهي تہ ماڻهو پنهنجو اولاد وڪڻن پيا چو نہ اسان بہ پنهنجي ڌيءَ وڪڻي ڪجهہ پئسا وٺون، پر سندس مڙس سختيءَ سان کيس منع ڪري ٿو ۽ سوچي ٿو. تہ ڪيڏانهن وئي هن عورت جي ممتا، ڪيڏانهن ويا هن جا جذبا؟! ڇا بک اهڙي بڇڙي شيءِ آهي جو انسان کي انساني جذبن کان محروم ڪريو ڇڏي. پر جمال ابڙي جي ڪهاڻي ”پيراڻي“ ۾ پيراڻي هڪ معصوم ڌيءَ آهي جيڪا وڪجي وڃي ٿي. بک ۽ بيوسي ۾ سڀ جذبا زنده آهن، ماءُ جي ممتا بہ آهي پر معصوم ٻارڙي وڪجي وڃي ٿي. ماءُ ڦٿڪندي رهي، ۽ ڌيءَ سڏڪندي رهي، امان بابا پڪاريندي رهي. پيراڻيءَ جي پيءُ جي نڪ ۽ اکين جو پاڻي سندس ڏاڙهي مان ٿي ٽميو ۽ لڙ رواني ٿي ويئي. ڪهاڻيڪار جيڪو فڪر ڏيڻ چاهيو اهو سامهون اچي ٿو تہ معاشي مسئلو دنيا جو سڀ کان وڏي ۾ وڏو مسئلو آهي. شيخ اياز جي بقول تہ:

سدا آهي ساهہ کي ڳيي جي ڳولا،
ڍؤ بنا ڍولا ناهي ساجاهہ سونهن جي.

اهڙو ڪردار دين محمد جي ڪهاڻي ”منهن ڪارو“ ۾ آهي، جنهن وٽ پنهنجي پٽ جي علاج لاءِ پئسا ڪونہ آهن. ٻئي طرف وڏيرو مراد پوري ٽيڻ تي يعني سندس خيال ۾ پير جي دعا سان چاول پٽ تي پير سائين تي پڙ ٿو چاڙهي جنهن جي منظر ڪشي ڏسو:

”وڏيرو وڏي ناٽ ۽ اڊمبر سان ريل جو گاڏو پرائي ٻارين ٻچي اچي نڪتو. منڊل لڳي ويا. دهلن جي ڌيپٽ، شرنائن جي ڌم، ڌمالون ۽ ڪڇيون، سهرا ۽ راڳ، وڏيرو وڏي چوڄ ۽ هيج مان پئي هليو. دل کولي خرچ ڪيائين، ٻڪريون ڪٺيون، ڪيجريون ٿي نچيون، گهور بہ گهور هئي.“(14)

ٻئي طرف دين محمد جي الله جي ڏنل پٽ کي خناق آهي وٽس علاج ڪرائڻ لاءِ پئسو ڪونهي، اهو ريشمي پڙ پير سائين تان لاهي ٿو پر پڪڙجي پئي ٿو. ۽ پوءِ کيس رتو رت ڪيو وڃي ٿو سندس منهن ڪارو ڪري گڏھ تي چاڙهيو وڃي ٿو.

واضع طور هن ڪهاڻيءَ ۾ قبر پرستي ۽ پير پرستيءَ ڪانسواءِ طبقاتي ويڇا بہ ظاهر ٿيو پون ۽ ماڻهو اهڙي گندي فرسوده وڏيرڪي سماج کان ڪراهت محسوس ڪري ٿو.

ڪهاڻي ”بدتميز“ اسان جي سماج جي ٻيائيءَ کي ظاهر ڪري ٿي تہ اسان انساني رشتن ۽ جذبن کي سڃاڻڻ بجاءِ ذاتي دوستيون نڀائيندا آهيون. پنهنجي معاشي حيثيت جي برابريءَ واري سٽيپي ماڻهوءَ کي اهميت ڏيندا آهيون، پر انساني قدرن جي پرواهہ اسان کي ناهي جو مريض وٽ پئسا نہ هجڻ ڪري ڊاڪٽر ان جو علاج نٿو ڪري، پر پنهنجي دوست جو علاج ڪري ڪانئس پئسا نٿو وٺي ۽ چوي ٿو ”مان بدتميز ٿورئي آهيان“. ساڳئي وقت هيءَ ڪهاڻي اسان جي سماج ۾ ڊاڪٽري پيشي کي وائکو ڪري ٿي تہ بظاهر هي پيشو مسيحائيءَ جو آهي؛ انسانيت جي خدمت جو آهي، پر خريد و فروخت واري سماج ۾ ڪوبہ پيشو انساني سماج جي لاءِ ناهي بلڪ خالص پئسا ڪمائڻ جي لاءِ آهن. تنهن ڪري ڊاڪٽر هڪ عجيب ميڪنيڪل ماڻهو آهي، جيڪو عام ماڻهوءَ جي ڏک کي نٿو سمجهي، غربت جو احساس کيس ناهي، مريض کي کير، ڪشمش، نارنگيءَ جو رس واپرائڻ لاءِ چوي ٿو پر کيس اها خبر ناهي تہ هن کي هڪ وقت جي ماني بہ ملي ٿي يا

نہ بلڪ ڊاڪٽر اهو سڀ ڪجهہ ڄاڻڻ بہ نٿو چاهي. ڪيس جاهل غريب، ڏتڙيل ماڻهن کان بيزاريت آهي، انهن کان خفا پيو ٿئي. اهڙي ئي موضوع تي هڪ ڪهاڻي ”فرشتو“ آهي، جنهن ۾ هڪ فوجي ڊاڪٽر آهي، جيڪو مريض کي عزرائيل ٿو لڳي، هڪ خاص طبقي جي ذهنيت کي ظاهر ڪري ٿو.

ڪهاڻي ”شاهہ جو قر“ ۾ ذات پات جي حوالي سان رائج جهالت جو ذڪر ٿيل آهي، جنهن ۾ سيد هئڻ انسان هئڻ کان وڏي ڳالهہ آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ سيد ۽ امتيءَ واري تفريق تي ۽ مت پيد تي ڀرپور طنز ٿيل آهي تہ پيرل شاهہ ڪو شهر جو چڱو مڙس ڪونہ هو پر سڀ ڪيس سائين پيرل شاهہ چوندا هئا. سيد جو سڏائيندو هو! ڳوٺ جو پرئو مڙس ڪنهڻ ۾ پورو هو. پيرل شاهہ کي ڄڻ سرڪار دوجهان وٽان سرٽيفڪيٽ مليل هو تہ تون افضل ۽ اعليٰ آهين. بوڪڙو ملان بہ سندس هٿ چمندي ڏاڙهي پيا ڏڪائيندا هئا. عام رواجي ماڻهو تہ سندس موچڙي ستيا هئا، سيني جو ڪم هو ”پيرن پوڻ“. (15)

سنڌي ماڻهو ويساهہ جا وسوڙيل عقيدت ۽ احترام وچان سيد کي اعليٰ ڪردار ڪري ليکيندا آهن، چوتہ هونءَ بہ ڏارين کان هيسيل هيءَ قوم احساس ڪمتريءَ جو شڪار رهي آهي. جنهن جي ڪري ڏارين سڄاڻپ هن اڳيان برتري جتائي پنهنجا مفاد پورا ڪندي رهي آهي. مريم (ممڙي) هڪ اهڙو ڪردار آهي، جنهن وٽ ذات پات جي تميز ناهي، هو معصوم ٻارڙي آهي، جيڪا ڳوٺ جي سيني ماڻهن جو قرب حاصل ڪري ٿي، سيني سان شرارت ڪري ٿي ۽ سيني کي ماما چوي ٿي. پر جڏهن شاهہ صاحب کي ماما چوي ٿي تہ هو ڪاوڙ جي پوي ٿو ۽ ڪيس چماٽ هڻي ڪڍي ٿو. ممڙيءَ جو پيءُ ڪيس مار ملڻ تي سخت ڪاوڙ ۾ اچي ٿو ۽ سچي نفرت ۽ باهہ وچان چوي ٿو تہ ”شاهہ جو قر!“

اها آهي نفرت جيڪا اُچي ذات جي اهڙي اڻنگي رويي جي نتيجي ۾ پيدا ٿئي ٿي. سنڌي ماڻهوءَ پنهنجي تاريخي ارتقا ۾ پنهنجن سٺن لڇڻن کي ڪڏهن بہ نہ وساريو آهي، هو ڪڏهن بہ وحشي جانور نہ بڻيو آهي. هن انسانيت جي اعليٰ قدرن کي ظلم ڏاڍ ۽ ڏهڪاءُ واري ماحول ۾ بہ برقرار رکيو آهي، سنڌي ماڻهن کي جڏهن بہ موقعو مليو ٿو تہ هو ظلم کان نفرت جو اظهار

ڪن ٿا. سخت اذيت ناڪ جاگيرداري قدرن ۾ بہ ماڻهو ۽ ماڻهپو رهيو آهي.
انهيءَ ڪردار جي اعليٰ شڪل اسان کي سنڌي ماءُ ۾ ملي ٿي. سنڌي ماءُ سنڌ جو هڪ انوکو ڪردار آهي. جنهن ۾ سنڌ جي فڪر جي جهلڪ موجود آهي، هوءَ چاهي ڪهڙي بہ روپ ۾ هجي، غربت ۾ يا ڏک ۾، جنگ يا امن ۾ پر منجهس زندگيءَ جو احترام ۽ انسانيت پرستي موجود هوندي آهي. اهڙوئي ڪردار جمال ابڙي جي ڪهاڻي ”ماءُ جي جهوليءَ“ ۾ آهي. هڪ عورت جيڪا سندس وچولي طبقي جي ثقافت ۾ رچيل اختلاف کي آسماني مذهبي درجو ڏيندي سخت پردو ڪندڙ آهي. جيڪا برقعي ۾ بہ ماڻهن جي موجودگيءَ ۾ اتان لنگهي نٿي سگهي پر اهائي عورت هڪ معصوم ٻار کي فسادين کان بچائڻ خاطر مٿي اگهاڙي ماڻهن جي انبوهہ ۾ ٻاهر نڪري اچي ٿي ۽ انهيءَ ٻار کي سيني ۾ لڪائي ڇڏي ٿي. ڪهاڻيءَ جي پڇاڙي ڏسو. ”ڏنم تہ ٻار کي سيني سان لڳائي ڇڏيو هئائين، چيم سرڪار پنگياڻيءَ جو ٻار!“ ”پنگياڻي هجي ڪ پنجابڻ يا پناهگير، ماءُ جي جهولي تہ خالي ٿئي ها نہ؟ مون ڏٺو تہ سندس اکين ۾ لڙڪ هئا ۽ مائيءَ جا ڳوڙها تہ اڻ ڳڻيا اڻ جهليا پئي وهيا. مون باغ جي مٿي ڪٽي ڇيو.“
”سنڌ جي مٽيءَ کي سلام، سنڌو جي مٽيالي پاڻيءَ کي سلام، گهوگهاري ۽ گهٽهڙ جي سڳداسين کي سلام.“(16)
اهوئي ڪردار همہ گير آهي، منجهس آفاقيت آهي، انسانيت پرستي آهي، ۽ انساني جان وٽس سڀ کان قيمتي شيءِ آهي، جنهن کي بچائڻ خاطر هو قدرن کي رواج ۽ رسمن کي لتاڙي سگهي ٿي.
جمال ابڙي طبقاتي سماج جي اهڙي بڇڙي شڪل کي ڏيکاريندي صرف ادبي فوٽوگرافي نہ ڪئي آهي پر هن واقعن جي پس منظر ۾ اهڙي فڪر کي اپاريو آهي، جيڪو ازلي سونهن پسڻ کان پوءِ پيدا ٿيندو آهي. اها سونهن جيڪا زندگيءَ جي خوبصورت پهلوئن جي آهي، خود جمال ابڙي چيو هو تہ ”هر اديب دانشور ناهي، اديب تہ سونهن پسي وٺي ٿو ۽ ان جي جهلڪ ٻين کي پسائي ٿو.“(17)
جمال ابڙو نہ صرف سونهن پسائي ٿو بلڪ انهيءَ دائمي سونهن لاءِ جدوجهد جو ڪو ڏڳ بہ ٻڌائي ٿو. سندس ڪردار زماني جي پيڙا سهي

اذيتون پوڳي جوان ٿي وڃن ٿا ۽ پوءِ سندس خوف ۾ جوش ۽ ولولو ڪين باغي بنائي ٿو. تڏهن ”پشو پاشا“ ڪهاڻي سرجي ٿي، پشوءَ جي بغاوت زندگيءَ سان جڙيل آهي پشو اهڙو ڪردار آهي، جيڪو سرڪش آهي اڙو آهي، قدرت جي اڻ گهڙيل تخليق آهي، ڪنهن کي چڪ ڪنهن کي رهڙ، پيو اڇلون ڏئي ۽ ڇلڪي، سندس ڪردار جذباتي ۽ چلولو آهي، جيڪو جاگيرداري سماج ۾ نوڪر ڪائي ٿو. پنهنجي مردانگي ۽ رعب تاب جي ٻل تي وڏيري جي ڌيءَ سان عشق ڪري ۽ انهيءَ جو سڱ ٻه گهري ٿو. وڏيري جي جلال کي ڏسندي شهر وڃي ٿو اتي پورهيتن ۽ مزدورن کي گڏ ڪري پاڻ جهڙا ٻيا سنگتي گڏ ڪري انقلاب آڻڻ جي ڪوشش ڪري ٿو.

هي ڪردار اديب جي هڪ تخليق آهي، جنهن جو مطلب آهي هڪ اهڙو مثالي ڪردار پيش ڪرڻ جيڪو اسان جي رهبري ڪري، جيڪو هن سماج کي بدلائي، ذلت ۽ پستيءَ واري هن حيواني سماج کي انساني دڳ تي لائي. اسان مان گهڻن کي جوانيءَ ۾ اهڙا ڌڪا لڳا هوندا، اهڙي نوڪر لڳي هوندي، جنهن اسان جي اندر ۾ باغيانا خيال پيدا ڪيا هوندا. پشو اسان مان هڪ اهڙو ڪردار آهي، جنهن جي بغاوت جو سبب ڪهڙو ٻه هجي پر سندس رُخ وڏيرڪي سماج خلاف آهي.

هن ڪهاڻيءَ تي گهڻن اديبن ۽ دانشورن پنهنجا تنقيدي رايا ڏنا هئا، محترم رسول بخش پليجي جو خيال آهي ته:

”هي ڪردار خيالي آهي، فلمي آهي، جيئن ممتاز دمساز جان عالم ۽ حاتم طائيءَ جا ڪردار موجود آهن. هنن جي جدوجهد جو ڪو سبب علمي عقلي ناهي، بلڪ ارڏائي وارو آهي. وڏيري جي ڌيءَ سان عشق ڪرڻ ۾ ناڪاميءَ ۾ پشو انقلابي بنجي وڃي ٿو. يعني وڏيرو پنهنجي ڌيءَ سان عشق ڪرڻ جي اجازت ڏئي ها ته انقلاب جي نوبت ئي نه اچي ها.“(18)

مس شمس صديقيءَ چيو هو ته ”پشو پاشا پلاٽ جي لحاظ کان ترقي پسند آهي.“(19)

دين محمد لاشاريءَ جو خيال هو تہ ”پشو جي تحريڪ اڌوري آهي، سندس ڦاسيءَ کان پوءِ تحريڪ جو ڇا ٿيو؟ ڪجهہ بہ نہ رڳو مايوسي ۽ دل شڪستگي.“(20)

ڳالهہ اها آهي تہ ترقي پسند ادب ۾ مارڪسي فڪر جا لاڙا نمايان رهيا آهن. اڪثر روس ۾ يا يورپ ۾ اهڙا مثالي ڪردار پيش ڪيا ويا آهن، جيئن گورڪي جي ڪهاڻي ”ماءُ“ ۾ ماءُ پنهنجي غدار پٽ کي ماري ڇڏي ٿي. دوستووسڪيءَ جو مشهور ناول ”How the Steel was Tempered“ جنهن جو اردو ترجمو ”دارورسن کي آزمائش“ جي نالي سان ٿيو هو ۽ سنڌيءَ ۾ محمد عثمان ڏيپلائي ”سسي نيزي پاند“ جي نالي سان ڪيو. انهيءَ ۾ هڪ ڪردار ناسمجهيءَ ۾ ڪارخاني ۾ ڪم ڪندي انقلابي بنجي ويندو آهي. اهڙيءَ طرح هتي بہ جمال ابڙي جو مقصد اهڙي ڪهاڻي لکڻ هو جنهن جو هيرو مثالي هجي، جيڪو زماني جي مختلف مرحلن مان ۽ مسئلن مان گذرندي انقلابي بنجي وڃي ٿو.

ترقي پسند اثر هيٺ هي ڪهاڻي ضرور لکي ويئي، پر هن ڪهاڻيءَ جو ڪردار بقول رسول بخش پليجي جي تہ اسان جو ڏيهي ڪردار ناهي بلڪ خيالي آهي.(21). جيڪو حالتن کي اقتصادي ۽ سياسي نظرين ۽ تحريڪن جي تناظر ۾ سمجهڻ بدران ذاتي رنجش جي باعث هليو آهي انقلاب آڻڻ.

نتيجو

مجموعي طور جمال ابڙو ترقي پسند اديب آهي، جنهن تي مارڪسي انقلابي تحريڪ جو اثر نمايان آهي، پر ساڳئي وقت بقول شيخ اياز جي تہ: جمال ابڙو خدا دوست بہ آهي تہ انسان دوست بہ آهي ۽ ادب دوست بہ آهي ۽ سندس ٽيئي خاصيتون سندس ڪهاڻين ۾ موجود آهن، اسان جمال ابڙي کي خالص مارڪسٽ ليکڪ نٿا چئي سگهون بلڪ جمال سنڌ ڌرتيءَ جو اهو ليکڪ آهي جنهن جي مٽيءَ ۾ انسانيت، امن، پيار، محبت ۽ اميد پرستي آهي. جنهن جو فڪر زندگي پروري آهي. اهو فڪر سنڌ جو فڪر آهي... تسلسل آهي.

غلام رباني آگرو

غلام رباني اهو واحد ڪهاڻيڪار آهي جنهن سنڌيءَ ۾ پهريون پيرون ڪهاڻيءَ ۾ فلسفياڻين نڪتن تي بحث ڪيو ۽ پنهنجي ڪهاڻين ۾ فڪري بحث کي علامتي انداز ۾ پيش ڪيو. اڪثر ڪهاڻيڪارن مارڪسي فلسفي کان متاثر ٿي ڪهاڻيءَ ۾ سماجي حقيقت نگاري ڪئي، بک، غربت ۽ فرسوده قدرن کي پنهنجو موضوع بنايو. پر فلسفي جا پيا بيشمار سوال جيڪي وجود، ذهن، آزادي، جنس، فنا، بقا، موت حيات بابت آهن. غلام رباني انهن سوالن کي به ڏاڍي فنڪاريءَ سان ڪهاڻين ۾ ڪنيو. مثال طور ”آب حيات“ ”جي مان پل هجان“، ”اڪرُيون اجايون“ ”ڪرئڪ“ ڪهاڻين ۾ علامتي انداز سان گهڻا سوال اياريل آهن، جيڪي، فنتئسي ۽ رومانويت واري اسلوب جي باوجود به سماجي حقيقت نگاريءَ جي قريب آهن. سنڌس ڪهاڻين جو ٻيو پهلو طبقاتي سماج ۾ ٿيندڙ هاڃن متعلق آهن. جنهن ۾ سندس مشهور ڪهاڻيءَ ”شيدو ڌاڙيل“ قابل ذڪر آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ وڏيرڪي سماج جو هڪ عڪس ڏيکاريل آهي جنهن جو مرڪز هڪ طاقتور وڏيرو آهي، سندس چوڌرف مختلف گهمندڙ ڪردار آهن، جن ۾ شيدو ڌاڙيل، تر جو وڏيرو، زيبي ۽ پوليس وغيره شامل آهن. هن ڪهاڻيءَ ۾ فڪري طور اها ڳالهه اياريل آهي ته جاگيرداري سماج ۾ هر برائيءَ جي جڙ وڏيرو هوندو آهي، جنهن جي اڳيان عام ڳوٺاڻن کان وٺي ڌاڙيلن تائين سڀ بي وس آهن ۽ پوليس به سندس ٻانهن ٻڌي آهي. ”پن پوڙين پاتال ۾“، ”ٻُري هن ٻنيور ۾“ ۽ ”اخبار“ هڪ ئي موضوع جو تسلسل آهن، ته غريب بي پهچ آهي، مسڪين ماڻهوءَ سان وڏيرڪي سماج ۾ ڇا وهي واپري ٿو. غريب ماڻهو زندگيءَ جي هر لمحي ڪهڙن عذابن مان گذري ٿو. سندس جيئڻ جا سڀ وسيلا کسجي وڃن ٿا، پر ڪيس آواز ڪڍڻ جي به اجازت ناهي، سماج جا سڀ ادارا امير سان گڏ آهن، وڏيري جا ساٿي آهن، جيئن ”اخبار“ ڪهاڻيءَ ۾ هڪ غريب جمن جو ڪردار وڏيري جو ستايل آهي، هو جتي به دانهن ڪڍي وڃي ٿو اتي ڪانئس رشوت طلب ڪئي وڃي ٿي. اخبار ۾ به هن جي خلاف خبر هلي ٿي، ايڊيٽر کي ترديد لاءِ منٿون ميڙون

ڪري ٿو پٽڪو لاهي سندس پيرن تي رکي ٿو پر ايڊيٽر بہ وڏيري جي ٻڌي ٿو. ”پن ٻوڙين پاتال“ ۾ ڪهاڻيءَ ۾ وڏيرو چونڊن ۾ بيهي ٿو ۽ زبردستي ووٽ وٺڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. سدوري نالي هڪ ڪردار مزاحمت ڪري ٿو ۽ ڪيس سندس هلت ياد ڏياري ٿو. وڏيرو مڇرجي سندس گهر ٻار تباهہ ڪري ڇڏي ٿو. اهڙيءَ طرح ”بري هن پنيور ۾“ وڏيرڪي سماج جي ان زيادتيءَ ڏانهن نشاندهي ٿيل آهي، جنهن ۾ غريب ماڻهوءَ کان زبردستي مفت بيگار ۾ ڪم ورتو ويندو آهي ۽ هن ڪهاڻيءَ ۾ عيسيٰ جو ڪردار وڏيري جي ان ڇيڙ جو شڪار ٿئي ٿو. سندس گهر ٻار تباهہ ٿي وڃي ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ هيٺئين ڪلاس ڪي ٻئي ظلم جو شڪار ٿيل ڏيکاريو ويو آهي، هڪ فطرت جو ٻيو وڏيري جو. فطرتي آفتن کان بچڻ لاءِ غريب وٽ ڪو بچاءُ ناهي پر وڏيرو پنهنجي بچاءُ لاءِ عام ماڻهوءَ کي استعمال ڪري ٿو. غلام ربانيءَ سنڌ جي وڏيرڪي سماج کي چڱيءَ طرح پرکي ڏنو آهي. صدين کان جيڪو ٿيندو آيو آهي ماڻهن برداشت ڪيو آهي، پنهنجي قسمت سمجهي يا بي وس بي پهچ هئڻ ڪري، پر ان ظلم کي ظلم ان وقت محسوس ڪيو وڃي ٿو جڏهن دؤر بدلجي ٿو، تبديليون رونما ٿين ٿيون. انسان جي معاشي، سماجي، شخصي آزاديءَ جي ڳالهہ ٿئي ٿي. دنيا ۾ روشن خيال، ترقي پسند، انسانيت پرست تحريڪون هلن ٿيون، تنهن ڪري اسان جو ڪهاڻيڪار دنيا جي جديد تحريڪن کان اثر انداز ٿئي ٿو. باشعور هئڻ ڪري هو پنهنجن ديس جي ماڻهن سان ٿيندڙ ظلم کي ظاهر ڪري ٿو. وڏيرڪي سماج ۾ ٿيندڙ ظلم کان نفرت محسوس ڪرائي ٿو ۽ ان خلاف بغاوت ڪرڻ لاءِ اڀاري ٿو. انهيءَ بغاوت ۽ جدوجهد جو درس اسان کي سندس ڪهاڻي ”هونداسي حيات“ ۾ ملي ٿي. جنهن ۾ ڪردار ظلم کي محسوس ڪن ٿا.

”ابا هر شيءِ جا حقيقي وارث اسين، تہ بہ بک اسان جي گهرن ۾، بيماري اسان جي گهرن ۾! ۽ ان بعد موچڙي جو ٺهڪو پيو پوي! هي زمينون اسان جون، هي ساوا سلا اسان جا اپاريل، هي رنگا رنگي محل اسان جا جوڙيل.....“ (22)

هن ڪهاڻيءَ ۾ بين ڪهاڻين کان نرالي خصوصيت اها آهي تہ هن جي ڪردار ۾ اهو شعور پيدا ٿي رهيو آهي پنهنجي طبقي جي، پنهنجي ديس جي وسيلن جي مالڪيءَ جو ۽ پنهنجي محنت جو ۽ اهو شعور پيدا ٿيڻ لڳي تہ پوءِ ظلم سهڻ بدران ماڻهوءَ ۾ بغاوت پيدا ٿئي ٿي ۽ هو هڪ ڏينهن ظلم خلاف سندرو ٻڌي ٿو اهوئي ڪجهہ هن ڪهاڻيءَ ۾ بہ ٿئي ٿو.

"ابا اچو تہ همت جو سندرو ٻڌون. وڃايل وٺ واريون. ظالمن جي نڙيءَ تي ننهن ڏئي..... کين اصل نگهو سار ڪري ڇڏيون!"(23)

انهيءَ مان ظاهر آهي تہ غلام رباني جديد ترقي پسنديءَ جي ۽ روشن خياليءَ جي تحريڪن کان چڱيءَ طرح واقف آهي ۽ متاثر آهي. تنهن ڪري پنهنجي ڪهاڻين ۾ اهو شعور اڀاري ٿو تہ طبقاتي نظام ۾ تيستائين ظلم قائم رهڻو آهي، جيستائين اڀوجهہ ماڻهن ۾ شعور اچي ۽ هو متحد ٿي ظلم جي ڪوٽ کي ڊاهي وجهن.(24)

غلام رباني صرف سماج جي مسئلي ۽ انهيءَ متعلق فڪري اپٽار تي بس نٿو ڪري، هو فڪري ميدان ۾ اڳتي وڌي وڃي ٿو ۽ انساني جيون متعلق اٽڪٽ سوال پنهنجي ڪهاڻين جا موضوع بنائي ٿو جهڙوڪ سندس ڪهاڻي "اکڙيون اجايون". هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙي موضوع کي ڪنيو ويو آهي، جنهن جو پس منظر سگمنڊ فرائيڊ جي نفسيات جو نظريو آهي. ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڪردار پنهنجو خواب ٻڌائي ٿو تہ "هن ڪنهن حسين جي اک ۾ ڇهنبياري نب وارو قلم اڇلي هنيو آهي ۽ سندس دوست انهيءَ خواب جو تجزيو ڪندي چوي ٿو تہ "اهو دٻيل جنسي جذبي جو لاشعوري اظهار آهي".(25)

سندس دوست جو اهو تجزيو بلڪل فرائيڊ جي خوابن واري نظريي وارو آهي، جنهن ۾ فرائيڊ اڪثر اهڙي قسم جي خوابن کي جنسي خواهش جي دٻيل جذبن جو اظهار قرار ڏنو آهي. (ڏسو ڪتاب Interpretation of Dreams) هن ڪهاڻيءَ ۾ ظاهري طور ڪردار انهيءَ ڳالهہ کي نٿو مڃي، پر (جيڪو هن ڪتاب ۾ لکيل آهي) سندس افعال اهي ئي آهن، جنهن مان ثابت ٿئي ٿو تہ ڪهاڻيڪار فرائيڊ جي نظريي کان متاثر آهي.

ڪهاڻيڪار جديد علمن ۾ نفسيات، منطق، جديد مغربي فلسفي جي لاڙن کان چڱيءَ طرح باخبر آهي ۽ هو زندگيءَ جي مختلف مسئلن کي انهيءَ عمل تي پرکي ٿو. جيئن سندس ڪهاڻي ”ڪرئڪ“ آهي، جنهن ۾ هڪ سوچيندڙ ماڻهوءَ جو الميو ڏيکاريل آهي. سندس فلسفياڻين سوچن جي ڪري، سندس دوست ڪيس ڇڏي وڃن ٿا، ڪيس سڀ ماڻهو خشڪ ماڻهو چون ٿا ۽ پرپٺ ڪيس ڪرئڪ چون ٿا. انهن ئي فلسفياڻين سوچن جي تسلسل ۾ ڪهاڻي ”جي مان پل هجان“ آهي. جنهن ۾ جديد مغربي فلسفي ڊيڪارٽ جو هڪ فلسفياڻو نڪتو آهي ته ”مان سوچيان ٿو انهيءَ ڪري زنده آهيان!“ ڪهاڻيءَ ۾ اڳتي هلي اٿاريل سوال ”منهنجي من ۾ ڪهڙا ويچار پيا اچن؟ جيڪر مون کي ڪوئي احساس نه هجي، نه ڏک جو نه سک جو، مان احساس چوٿو رکان؟ ان ڪري جو مان زنده آهيان، نه ته ائين ناهي ڪهڙي خبر مان زنده نه هجان، ڪهڙي خبر مان هڪ ڀٽڪندڙ روح آهيان ۽ ڪائنات ۾ رلندو وتان ٿو“.(26)

ڊيڪارٽ جي فلسفي مطابق هر شيءِ تي شڪ ڪري سگهجي ٿو ۽ ائين ڪردار هڪ پُل متعلق شڪ ڪندي سوچي ٿو ته ڇا پُل به سوچي سگهي ٿي ۽ آهستي آهستي اها ڪيفيت مٿس طاري ٿي وڃي ٿي ته مان پل آهيان ۽ سڄي ماضيءَ جي تاريخ ورجائي ٿو. جيڪا ڏاڍي جي هيٺي سان ٿيل ظلم جي تاريخ آهي ۽ سڄي فطرت هڪ زنده جسم وانگي انهيءَ ظلم جي شاهد بڻجي ٿي. ڪهاڻي ”پيار جي پري“ ۾ وري زندگي جا مختلف رنگ پيش ٿيل آهن، جنهن ۾ نئين تهذيب تي چٽر ڪيل آهي ته خوبصورت عمارتن ۾، خوبصورت ڪپڙن ۾، اوچا ڪاڌا کائڻ وارن کان وٺي غربت ۾ ورتل عام ماڻهو ڪيترو ڏکي آهي! هر جڳهه ڏک موجود آهن، انهن جي ڪهڙي نوعيت آهي، اهو ڪهاڻيءَ جو موضوع آهي.

غلام ربانيءَ وٽ ڏک جي هر صورت، چاهي اها فطري هجي، وجودي هجي، سماجي هجي يا معاشي هجي، سندس ڪهاڻين ۾ موجود آهي.

ڪهاڻي ”آب حيات“ ۾ هڪ ڪردار آهي، جيڪو ڪنهن بادشاهت جو شهزادو آهي، انهيءَ کي موت جي وجودي واردات جو تجربو ٿئي ٿو. هڪ هرڻ کي ڪهڻ وقت سندس اکين ۾ موت جا پاڇا ۽ هراس خوف

ڏسي دهلجي وڃي ٿو ۽ ڪيس موت جو داخلي وجدان ٿئي ٿو ته هڪ ڏينهن ڪيس مرڻو آهي. ڪهاڻيڪار جو اهو فڪري نڪتو هائيڊگر جي فلسفي ۾ هن ريت پيش ٿيل آهي. ”موت جو تصور انسان ۾ امڪاني شڪل ۾ موجود آهي، جيستائين انسان جيئي ٿو موت مسلسل ساڻس گڏ رهي ٿو“.

"Dasein (being) dies as long as it exits"(27)

موت جي دهشت ناقابل برداشت ۽ پيڙا واري آهي، انهيءَ ڪري ماڻهوءَ ۾ موت جو خوف پيدا ٿيڻ سان ماڻهوءَ جي زندگيءَ ۾ تبديلي اچي ويندي آهي. اهائي تبديلي ڪهاڻي ”آب حيات“ جي ڪردار ۾ اچي ٿي. پهريائين هو موت جي خوف ڪان پريشان ٿي وڃي ٿو ۽ هميشه جيئڻ لاءِ آب حيات جي تلاش ۾ نڪري ٿو. آب حيات جي چشمي تي پهچڻ ڪان پوءِ ڪيس مڃي ٻڌائي ٿي ته مسلسل جيئڻ به هڪ عذاب آهي، تنهن ڪري موت ۾ پناهه وٺڻ ضروري آهي ۽ شهزادو مهراڻ ٻڌتر ۾ پئجي وڃي ٿو ۽ مڃي ڪيس ياد ڏياري ٿي ته:

”ڪنهن ملڪ جي حاڪم کي اهو حق ناهي ته هو پنهنجي جان جي مٿان چين جي سلڪ ۽ ريشم جي نمائش ڪندو وتي، جڏهن ته سندس ملڪ جي ماڻهن جي لڱن تي ليڙ به ڪانهي ۽ انهن جا لڱ سياري سيءَ ۾ ائين سڪي ۽ مروڙجي ويا هجن، جيئن اڪ جا پن سانوڻيءَ جي اُس ۾ ائين سڙي ڪارائجي ويا آهن، جيئن تئي جي پٽ! شهزادا مٿين ڳالهه کي خيال ۾ رک ۽ پوءِ چاهين ته پلي آب حيات پي“.(28)

شهزادو آب حيات پيئڻ جي بجاءِ واپس وڃي پنهنجي ملڪ جي ماڻهن جي خدمت ڪري ٿو سيني کي سمورا حق ڏئي ٿو ۽ انصاف قائم ڪري ٿو. مطلب ته هن ڪهاڻيءَ ۾ فڪري طور اها ڳالهه اُپاريل آهي ته اصل ۾ سدا حيات رهڻ واري خواهش طبي طور نه پر روحاني طور پوري ٿي سگهي ٿي ۽ اها آهي نيڪي ڪرڻ سان، انساني رواداري ۽ اعليٰ آدرشن سان، هميشه لاءِ تاريخ ۾ پاڻ کي امر ڪرڻ سان!

نتيجو

غلام رباني سماجي حقن کي اهڙيءَ طرح پيش ڪيو آهي جو سڄو سماج ۽ زندگيءَ جو هر پاسو اسان جي سامهون هڪدم روشن ٿيو پوي،

سندس ڪهاڻين ۾ طبقاتي سماج جي معاشي طور گهٽ وڌائيءَ ۾ پيدا ٿيندڙ الميين کان وٺي انسان جي مختلف وجودي فڪري پهلوئن تي روشني وڌل آهي. سندس ڪهاڻيون خاص طور سان فڪري طور پختيون آهن جن ۾ اها ڳالهه ظاهر آهي ته ڪهاڻيڪار فڪر و فلسفي جي ڄاڻ رکندڙ هو ۽ هي ڪهاڻيون انهيءَ ماڻهوءَ کي زياده وڻنديون ۽ انهن ۾ پيش ٿيندڙ گهرائيءَ کي به سمجهي سگهندو، جيڪو فلسفي سان دلچسپي رکندڙ هوندو. مجموعي طور غلام رباني جديد روشن خيالي ۽ ترقي پسند تحريڪ جي فڪر جي اپٽار ڪهاڻين ۾ ڪئي آهي.

سراج

سراج جي ڪهاڻين ۾ جديد دؤر جي ڪهاڻين جي عالمگير سوچ جو احساس سمايل آهي، جنهن ۾ اهڙي معاشري جي شديد خواهش آهي، جنهن ۾ استحصال نه هجي ناانصافي نه هجي، ضمير ۽ ذهن جي آزادي هجي. سراج جي ڪهاڻين ۾ مقامي رنگ سان گڏ جديد دؤر جي بدلجندڙ فڪر مطابق نوجوانن جو اهو شديد اظهار به موجود آهي، جيڪي ڪائنات تسخير ڪرڻ چاهين ٿا. ڪهاڻين ۾ نوان رنگ ۽ نوان ڍنگ موجود آهن، سندس ڪهاڻي ”اي درد هلي آ“ اهڙو احساس رکي ٿي، جنهن ۾ جديد تهذيب ۽ قدرن وچ ۾ جاگيرداريءَ وارا رويا زيربحث اچن ٿا. ڪهاڻيءَ ۾ هڪ طويل بحث پڙيل آهي ته وقت جي تقاضا ۽ مذهب جو رويو ڪيترو هڪ ٻئي سان ٺهڪي اچن ٿا. ڪهاڻيءَ جي شروعات هڪ پارٽيءَ سان ٿئي ٿي، جنهن ۾ شفيق ۽ شمي به مرڪزي ڪردار آهن جن جو پارٽيءَ ۾ عورت ۽ مرد بابت بحث ڇڙيل آهي. ڪهاڻيءَ ۾ الميو ان وقت شروع ٿئي ٿو. جڏهن شمي محفل ۾ وڄندڙ موسيقيءَ تي بي اختيار ٿي پنهنجا ماضيءَ جا ورق اٿلائي ٿي، ان وقت شفيق جنهن جي پارٽيءَ ۾ انا جي تعمير ٿي رهي هئي، انهيءَ کي ڌڪ لڳي ٿو ۽ ڪيس خبر پوي ٿي ته سندس زال جو ڪو ٻيو چاهيندڙ هو جنهن ان جي محبت ۾ جان قربان ڪري ڇڏي، ان وقت سندس ذهن، شعور ۽ جذبات جي ڪيفيت کي ڌڪ لڳي ٿو ۽ پوءِ هو آفاقي قدرن ۾ انسانيت ڏانهن موٽ ڪائي ٿو ۽ شميءَ کي پيار ڪري ٿو. مجموعي طور هن

ڪهاڻيءَ ۾ مٿئين طبقي ۾ بدلجندڙ قدرن جي ٽوڙ ڦوڙ جو فڪر موجود آهي، جنهن تي روشن خياليءَ جو اثر آهي.

سندس ٻي ڪهاڻي ”فرار“ آهي. هن ۾ جنس جهڙي اهم موضوع کي ڇهيو ويو آهي. هن ڪهاڻيءَ جو مرڪزي فڪر اهو آهي ته عورت ۽ مرد جو بنيادي ۽ فطري تعلق جنسي آهي، جيڪو سماجي قدرن ۽ دٻاءَ ۾ دٻيل آهي، تنهن ڪري منافقت پيدا ٿئي ٿي. خاص طور سان انهيءَ ڳالهه ڏانهن اشارو آهي ته مرد جي نفسيات ۾ عورت جي جسم جي وڏي اهميت آهي. سندس ظاهري رک رکاءُ، شريفاڻو سلوڪ سڀ منافقت آهي، فرار آهي، هڪ حسين ۽ خوبصورت عورت جي اڪيلائي ۽ ويجهڙائپ ملندي ئي مرد پنهنجي اصليت تي اچي ويندو آهي. ڪهاڻيءَ جي پلاٽ ۾ هڪ نرس شهنيلا جيڪا پنهنجي نوڪريءَ دوران مريضن ۽ انهن جي ملاقاتين جا رويا ۽ سندن نظرن جي باري ۾ ٻڌائي ٿي، دراصل روايتي قدرن ۽ مذهبي ۽ سماجي اخلاق جي گُهٽ، مرد ۽ عورت جا ويڇا، اهڙن روين ۽ منافقتن کي جنم ڏين ٿا، فرق ايترو آهي ته عورت انهيءَ معاملي ۾ ايتري آزاد ناهي، مٿس لڳل سماجي اخلاقيات جا پهرا ڪيس دٻائي رکن ٿا، پر مرد انهيءَ جو اظهار ڪري ٿو ويهي، جنهن کي اسان فرار يا مرد جي فطرت نٿا چئي سگهون. ڪهاڻيءَ ۾ اهڙن روين ۽ احساسن جو ردعمل آهي. ڪهاڻي ”چنڊ گرهڻ“ به اهڙي موضوع تي لکيل آهي جنهن ۾ اها ڳالهه واضح آهي ته غير آسوده جنسي زندگيءَ جا سماجي زندگيءَ تي ڪهڙا اثر پون ٿا.

سنڌي ڪهاڻيءَ تي مغربي فن ۽ موضوعن جا تجربا ۽ ديومالائن کي علامت طور ڪٺي انساني الميي کي پيش ڪرڻ جو تجربو سراج شروع ڪيو، جنهن ۾ سندس ٻه ڪهاڻيون قابل ذڪر آهن. هڪ ”پاتال“ ۽ ٻي ”انسان ۽ ديوتا“. ڪهاڻي ”پاتال“ ۾ سراج طبقاتي سماج جي حقيقت کي علامتي انداز سان پيش ڪيو آهي، جنهن ۾ محسوس ٿئي ٿو ته ديوتائن جو عذاب ۽ ڏک سندن اذيت ايتري ناهي، جيتري انساني طبقاتي سماج ۾ انسان پل پل ۾ ڀوڳي ٿو. تمثيلي انداز ۾ ديوتائن جي واتان غير طبقاتي سماج جي نظريي جو پرچار ڏاڍي خوبصورت انداز سان ٿيل آهي.

”ديوتائن جو سراپ ايترو چيچلائيندڙ نہ هو جيترو منهنجي پنهنجي دنيا جي ماڻهن جو سراپ چيچلائيندڙ آهي. منهنجي پنهنجي ڪئي ڪان شرم لڪائڻ لاءِ آئون هي گلا جو گهانگو تيسين پيو گهليندس، جيسين هي ماڻهو پنهنجو پاڻ ڪان، پرمار ڪان آجا ٿي، وري ونڊي ورچي نہ ڪائيندا، پيار ۽ پورهئي جو امر مثال قائم نہ ڪندا.“(29)

سراج هڪ ئي وقت جديد دؤر جي گهٽن پاسن کي ڪٽي ٿو جنهن ۾ سرمائيداريءَ جي بدلجندڙ قدرن ۾ انساني رويا ۽ انهن جو نفسياتي اثر، روشن خياليءَ جي بنياد تي جديد علمي بحث ۽ انهن جا اثر ۽ ساڳئي وقت سرمائيداريءَ ۾ پيدا ٿيندڙ معاشي گهوٽالو پورهيت جي زندگيءَ جو الميو، ساڻس ٿيندڙ غيرانساني سلوڪ ۽ سماج کي تبديل ڪندڙ فڪر، پورهيتن جي جدوجهد سيئي موضوع سراج ڏاڍي فنڪاريءَ سان ۽ فڪري گهرائيءَ سان ڪٽي ٿو. خاص طور سان سندس ڪهاڻيون ”زندگيءَ جي ڪنارن تائين“، ”ٻهڙي“، ”هڪ سج ۽ ٻہ پاڇا“، ”اونده جو وڻ“، ”انسان ۽ ديوتا“، ”هڪ مرد تي لاشا“، طبقاتي سماج ۾ انسان سان ٿيندڙ هاڃا ڏيکارين ٿيون، جنهن ۾ پورهيت جي زندگي چيچلائيندڙ نظر اچي ٿي. سندس ڪهاڻي ”زندگيءَ جي ڪنارن تائين“ ۾ هڪ پورهيت ڪردار جيڪو جرم ۽ پورهئي جي ڪشمڪش ۾ الجهي ٿو پهريائين ڏوهاري آهي، ڏوهہ ڪري ٿو پر هڪ موڙ تي ڪيس احساس ٿئي ٿو تہ هو سندس بيمار ماءُ، پائرن ۽ ڀينرن کي ڪجهہ نہ ڏئي سگهيو آهي، ڪين زندگيءَ جون بنيادي ضرورتون بہ نہ ملي سگهيون آهن. تنهن ڪري ڏوهہ ڪرڻ ڇڏي هو سنجيده ٿي ڪارخاني ۾ مزدوري ڪرڻ شروع ڪري ٿو. پر رات ڏينهن سخت محنت ڪرڻ ڪان پوءِ پگهار ايترو نٿو ملي جو ضرورتن کي منهن ڏئي سگهي. سوچيندي چوي ٿو:

”ٻارنهن ڪلاڪ باهہ مٿان بيهي ڪم ڪرڻ ڪان پوءِ بہ هنن کي زندگيءَ جون ضرورتون پوريون نٿيون ملن.“(30)

۽ مزدورن جي زندگيءَ جي عڪاسي ڪندي چوي ٿو تہ:

”سيني جي منهن تي اهڙي ويراني ڇانيل هوندي آهي، ڄڻ تہ زنده لاش آهن، جي مرڻ ڪان پوءِ بہ بک جو تاثير ياد ڪري ڪفن ڦاڙي اچي

مزدوري ڪرڻ لڳا آهن، ائين ٿو محسوس ٿئي ڄڻ زندگي مزدورن لاءِ بدنصيبيءَ جو گهنج بنجي رهي ويئي آهي.“(31)

۽ اهي مزور جڏهن زهر جهڙي زندگيءَ مان ڇوٽڪاري جي لاءِ پنهنجي حقن جي جدوجهد ڪن ٿا ۽ ڪارخاني ۾ هڙتال ڪن ٿا تہ ناڪام ٿي وڃن ٿا ۽ ڪين نوڪريءَ مان ڪڍيو وڃي ٿو. آخر هو موٽي ان دنيا ۾ وڃي ٿو. جتي انسان چور آهي، ڌاڙيل ۽ خوني آهي.

”هڪ مردو ٿي لاشا“ بہ اهڙن ڪردارن جي ڪهاڻي آهي، جيڪي مختلف مسئلن ۾ ڦاٿل آهن، پر سندن هڪ ئي ناسور آهي، اها آهي ”غربت“! غربت جي پيڙا ۾ سفر ڪندڙ پوڙهو مسافر هجي يا اسپتال ٻاهر تڙپي جان ڏيندڙ پر سندن الميو هڪ آهي.

غربت ۾ پورهيت طبقي جي نوجوانن جي ڀٽڪي وڃڻ جي هڪ ڪهاڻي ”هڪ سج ۽ هزار پاڇا“ آهي، جنهن ۾ اهو الميو ڏيکاريل آهي تہ غريب طبقي جا مائٽ ٻهراڙيءَ جي هڪ نوجوان کي ڪشالا ڪڍي پڙهائين ٿا. هو نوڪريءَ لاءِ شهر وڃي ٿو پر اتي شهر جي رنگينن ۾ گم ٿي وڃي ٿو. پنهنجي والدين جي اميدن، ارمانن جو زنده لاش بنجي ڳوٺ موٽي ٿو. ”ٻهڻي“ بہ هڪ اهڙي غريب طبقي جي ڪهاڻي آهي، جنهن ۾ گهٽ پگهار دار طبقي جي ڪشمڪش ڏيکاريل آهي تہ محدود آمدنيءَ واري طبقي جو هن دور ۾ ايمانداريءَ سان زندگي گذارڻ ڪيڏي ڏکي ۽ ناممڪن ڳالهہ آهي.

ڪهاڻي ”اونده جو وڻ“ ۽ ”رات ستارن هاڻي“ بہ اهڙي زندگيءَ جي الجهن جي ڪهاڻي آهي، جنهن جو اصل سبب غربت آهي. طبقاتي سماج جي اوڻاين کي ظاهر ڪندي، سراج جا ڪردار ۽ موضوع آهستي آهستي هڪ تسلسل ۾ ارتقائي مرحلن مان گذرن ٿا ۽ سماج جي جديد قدرن ۽ طبقاتي ڪشمڪش کان ٿيندا پنهنجي وجود ۾ قومي درد بہ سموهي ڇڏين ٿا. تڏهن ”ناچڻي“ ۽ ”ڪارونجهر جا مور“ جهڙيون ڪهاڻيون سرجن ٿيون. اهي ڪردار صرف ڇيچلائيندي مصيبتن ۾ ويچارگيءَ جي زندگي گذاري مري نٿا وڃن، پر جدوجهد بہ ڪن ٿا ۽ فاشي قوتن سان مهاڏو بہ اٽڪائين ٿا، رياست جو جبر ۽ اذيتون بہ سهن ٿا. جيئن ”انون ماڻهو“ سراج جي شاهڪار ڪهاڻي آهي، جيڪا انهيءَ پس منظر ۾ لکيل آهي.

نتيجو

مجموعي طور هنن ڪهاڻين جي جائزي مان معلوم ٿئي ٿو تہ سراج سنڌي ڪهاڻيءَ ۾ روشن خيال فڪر ۽ ترقي پسنديءَ جي تقاضائن ڪي ڏاڍو فني ۽ پيرائتي ۽ جديد انداز سان پيش ڪيو آهي، جنهن ۾ ڪردار نہ تہ نعري بازي ڪن ٿا، نہ نظرئي جو پرچار بلڪ سندن معاشرتي ۽ نفسياتي زندگيءَ جا پهلو اهڙيءَ طرح پيش ڪيل آهن جو پڙهندڙ خود بخود طبقاتي سماج جي روپ کان نفرت ڪرڻ لڳي ٿو. پراڻين روايتن، قدرن ۽ جديد دور جي تقاضائن کي سمجهڻ لڳي ٿو.

رشيد ڀٽي

رشيد ڀٽي ترقي پسند ڪهاڻيءَ جي لاڙي جو نمايان ڪهاڻيڪار آهي، سندس ٽي مجموعا ””گهڙي گهڙي هڪ گهاءُ“، ”ديس وارا ستا دل وارا جاڳيا“ ۽ ”سياري جي رات“ ڇپجي اسان جي اڳيان اچي چڪا آهن. رشيد ڀٽيءَ جي ڪهاڻين ۾ ٻن قسمن جو اسلوب سامهون اچي ٿو هڪ سادو سلوڻو سنجيده اسلوب ۽ ٻيو مزاحيہ.

پهرئين قسم جي اسلوب ۾ رشيد ڀٽي مڪمل طور هيٺئين طبقي جي ڪردارن جي المئي کي ايترو تہ سادگيءَ ۽ فني پيرائي ۾ ڪٽي ٿو جو ڪهاڻيءَ ۾ نہ تہ وڏا ادبي ڳرا لفظ آهن نہ وري جديد گلئمير جو اثر آهي. هر هڪ ڪردار پنهنجي جڳهہ تي ڪرو ۽ معاشي طور ٿيندڙ بي واجبيءَ جو شڪار آهي جنهن جو اظهار عام ۽ سماجي نوعيت جو آهي. مثال سندس ڪهاڻي ”ڊوُ بنا ڊوليا ڪانهي ساجهہ سونهن جي“ هڪ اهڙي تخليق ڪار جي ڪهاڻي آهي، جيڪو مسلسل بيروزگاريءَ کان تنگ ٿي هڪ اهڙي نوڪري ڪرڻ لاءِ مجبور ٿئي ٿو جنهن ۾ سندس تخليق جو استعمال ڪيو وڃي ٿو تہ هو پنهنجون لڪٽيون ڪنهن ٻئي جي نالي سان ڇپرائيندو! اهڙي ڪشمڪش ۾ ڪردار جي ذات جي پيڙا حد کان وڌي وڃي ٿي. معاشي مجبوري ڪيس ائين ڪرڻ لاءِ مجبور ڪري ٿي. ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڳالهہ واضح آهي تہ تخليق ذهن جو اهو پورهيو آهي، جنهن جو تعلق جماليات جي دنيا سان آهي، پر جڏهن پيٽ خالي آهي تہ بک ۾ سونهن جي بہ ساڃاهہ نٿي

رهي. غربت ۾ ورتل ڪردارن جي هڪ ٻي ڪهاڻي آهي ”هر تمنا زندگيءَ ڪان انتقام وٺي ٿي“. هن ڪهاڻيءَ ۾ ٻه غريب ڇوڪرا اميرن جا ٺٽ ٺانگر ڏسي سڌون ڪرڻ لڳن ٿا. سندن بنيادي ضرورتون ٻه پوريون نٿيون ٿين. هو وڏيون خواهشون ڪري خيالن ۾ اميراڻي دنيا سجائي وقت پاس ڪن ٿا. تخليق ڪار جو هڪ ٻيو الميو ڪهاڻي ”علامہ ظهير“ افساني ۾ موجود آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ شاعر روايتي آهي، جنهن ڪي شاعري ٻڌائڻ جو جنون آهي، پر انهيءَ خصلت سبب ڪيس نظر انداز ڪيو ويجي ٿو. هڪ ڏينهن مشاعري ۾ ڪيس شعر پڙهڻ جو موقعو نٿو ڏنو ويجي، نتيجي طور هو جنون ۾ اچي سڄي رات سيءَ ۾ اڪيلو شاعري ٻڌائيندو رهي ٿو ۽ مري ويجي ٿو.

انهيءَ مان ثابت ٿيو تہ رشيد ڀٽي عام ماڻهن جي هر مسئلي کي اهميت ڏئي ٿو. چاهي اهو معاشي نفسياتي يا سماجي هجي. رشيد ڀٽي زندگيءَ جي هر پرت جو مشاهدو ڪري ٿو. جتي هو غريب ماڻهوءَ جي زندگيءَ جي مسئلن ڪي موضوع بنائي ٿو. اتي هو وڏيرڪي سماج جي روايتن ۽ وڏيري جي غيرانساني ڪردار ڪي واضع ڪري ٿو. جيئن سندس مشهور ڪهاڻي ”ٻڙ“ آهي. سنڌ ۾ وڏيرا پنهنجي شوق خاطر سوئر جو شڪار ڪندا آهن، جنهن ۾ هو عام ماڻهوءَ ڪي ساڻ ڪٽندا آهن. هن ڪهاڻيءَ ۾ ٻہ وڏيرو سوئر جو شڪار ڪري ٿو ۽ ”مينهون“ نالي ڪردار جيڪو وڏيري وٽ نوڪر آهي، جيڪو سوئر سان هٿين وڙهندو آهي، اهڙو جوکم جو ڪم ڪندي هو بيزار ٿئي ٿو ۽ سوچي ٿو تہ هاڻ شادي ڪريان ۽ اهو ڪم ڇڏي ڏيان پر وڏيرو پنهنجي ڪتي ڪي بچائڻ لاءِ ڪيس سوئر سان وڙهڻ لاءِ مجبور ڪري ٿو جنهن ۾ سندس جان هلي ويجي ٿي. ۽ وڏيرو ڪتي جي بچي وڃڻ تي خوش ٿي چوي ٿو.

”سني نسل جو آهي، اهڙو نسل ناياب آهي ۽ مينهونءَ جي موت کي نظرانداز ڪري ڪتي کي ڪٽي هليو ويجي ٿو....“(32)

وڏيرڪي سماج جي هڪ اهڙي ئي ڇرڪائيندڙ ڪهاڻي ”ڀرم“ آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ وڏيري جي حويليءَ جي راز ڪي وائکو ڪيو ويو آهي تہ بظاهر تہ هي ماڻهو شرافت، اخلاق، عزت ۽ روايتن جا پاسدار هوندا آهن. پر ڪوڙي

پرم خاطر هو عزت يا غيرت کي داءُ تي لڳائي ڇڏيندا آهن. هن ڪهاڻيءَ ۾ حويليءَ جي ڇوڪريءَ جي جنسي ڇڙواڳيءَ جو تہ پرم رکيو وڃي ٿو پر ڪيس پنهنجي پسند جي شادي ڪرڻ جي آزادي نٿي ملي، ڇوتہ سندس پسند سندس طبقي ۾ ناهي.

رشيد ڀٽي وقت سان گڏ پنهنجي ديس واسين جي جدوجهد ۽ انهن جي فڪر کي بہ اهڙي ڪهاڻيءَ جو موضوع بڻائي ٿو جيئن سندس ڪهاڻي ”جيئي سنڌ“ مذهب ۽ قومي تضاد جي ڪهاڻي آهي جنهن ۾ ڪردار پاڪستاني فڪر مطابق وهنوار ڪري ٿو پر قوم پرست ڇوڪرا ڪيس سلام جو جواب ”جيئي سنڌ“ سان ڏين ٿا. دراصل رشيد ڀٽي موجوده سماجي تضاد ۽ فڪري تضاد ڏيکاري ٿو. جنهن ۾ هڪ طرف ملايت آهي ٻئي طرف ترقي پسند قوتون آهن، ملن جو خيال آهي تہ ترقي پسندن تصوف جي آڙ ۾ اسلام جو حليو بگاڙي ڇڏيو آهي، ”نالو تصوف جو ۽ ڳالهيون ڪفر جون“.(33)

پر ترقي پسندن جو خيال آهي تہ هنن سنڌ جي صدين جي پيڙا کي سنڌ واسين تائين پهچايو آهي، هو سنڌ جي سرهائيءَ لاءِ سنڌي ثقافت ۽ ٻوليءَ کي بچائڻ جي جدوجهد پيا ڪن. ڪهاڻيءَ جي پڇاڙيءَ ۾ ملان کي قائل ٿيندي ۽ سندس منهن تي پڇتاءَ واري مرڪ ڏيکاري ويئي آهي. اهڙيءَ طرح ڪهاڻي ”ديس وارا ستا دل وارا جاڳيا “سنڌيت ۽ انسانيت جي جذبن جي مليل ڪهاڻي آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار مانجهيءَ جي پيءُ ۽ مڱ جنگ ۾ دشمنن جي حملي ۾ ماريون وڃن ٿيون. اها جنگ اشارتاً ڀارت ۽ پاڪستان جي آهي. مانجهي اندر ۾ بدلي جي ڀاونا رکي جيئي ٿو ۽ هڪ ڏينهن ڪيس دشمنن جي ڇوڪري جمنا هٿ اچي وڃي ٿي، سندس ڪروڌ وڌي وڃي ٿو سوچيندي سوچيندي سندس انساني جذبا ۽ قومي روايتپڻو موٽي اچي ٿو ۽ انهيءَ ڇوڪريءَ کي پنهنجي ڀيڻ بنائي ٿو.

رشيد ڀٽي پنهنجي ڪهاڻين ۾ فڪري طور انهن بنيادي ترقي پسند ليکڪن ۾ شمار ٿئي ٿو جن انسانيت جي ڳالهہ ڪئي ۽ انسان سان ٿيندڙ هاڃا نروار ڪيا. پر رشيد ڀٽيءَ جو هڪ ٻيو اسلوب جيڪو اسان جي سامهون آيو اهو مزاحيہ هو. سندس ڪتاب ”سياري جي رات“ مزاحيہ ڪهاڻين تي مبني آهي. دنيا ۾ ڏکن ڏولاون، غمن پيڙائن ۽ پريشانين خلاف

هميشہ اهڙا ڪردار پيدا ٿيا آهن، جن عام ماڻهن کي مذاق ذريعي تفريح بہ مهيا ڪئي آهي، ساڳئي وقت دراصل مزاح، مسخري، کل، خوف ۽ ڏک جي ئي هڪ شڪل آهي. اندر ۾ موجود ڪرب ۽ پيڙا کي ڏڪڻ جو هيءُ بہ هڪ طريقو آهي. جيئن رشيد ڀٽي انگريزي ٽوٽڪو ورجائيندي لکي ٿو تہ:

”هڪ شخص ڪنهن ڊاڪٽر وٽ ويو. ڪيس پنهنجو مرض ٻڌائيندي چوڻ لڳو تہ هن کي دنيا جي ڏکن ڏولاون ۽ غمن ڏاڍو تنگ ڪيو آهي. هن لاءِ جيئڻ جنجال ٿي پيو آهي ڪيترا ڀيرا خودڪشيءَ لاءِ بہ سوچيو آهي ڪيس ڪا اهڙي دوا تجويز ڪئي وڃي جو ان عذاب مان آجو ٿي سگهي.“

”اڙي چريا! زندگي ڏاڍي پياري ۽ اَملهہ شيءِ آهي ”ڊاڪٽر سندس مرض جي تفصيل ٻڌڻ بعد چيو“ زندگي اهڙي سستي ۽ نڪمي ناهي جو ان کي ائين هروڀرو ختم ڪيو وڃي، زندگيءَ سان پيار ڪرڻ سک، ان ۾ چاهہ پيدا ڪر تہ اها پاڻ هر تو توکي دلچسپ ۽ دلفريب نظر ايندي، باقي ڏک سور ۽ غم غلط ڪرڻ لاءِ مان توکي هڪ ترڪيب ٿو ڏيان.“

”توهان جا قرب ٿيندا، ڊاڪٽرصاحب!“ هن ڪرسي ريڙهي ڊاڪٽر جي ويجهو ڪئي.

”اڄڪلهہ شهر ۾ هڪ سرڪس آئي اٿئي“ ڊاڪٽر چيس، ”چون ٿا تہ ان ۾ هڪ چرچائي پوڳائي مسخرو بہ آهي جو ماڻهن کي پنهنجي چرچن ۽ حرڪتن سان ايترو کلائي ٿو جو غم غلط ٿيو وڃن، وڃي ان کان فن جو مظاهرو ڏس سندس خوش مزاجي ۽ زنده دلي ڏسي تنهنجو بہ زندگيءَ ۾ چاهہ ۽ ايمان موٽي ايندو!“

”پر..... !“ مريض ٿوري دير ساهي پٽي، ٿڌو ساهہ ڀريندي چيو ”ڊاڪٽر صاحب مان اهو سرڪس وارو مسخرو ئي تہ آهيان“! رشيد ڀٽي بہ ائين ئي هن سماج جي ناسورن ڏکن، پيڙائن کي مسخريءَ ۾ پيش ڪري وڃي ٿو، جو ماڻهو ٽهڪ ڏئي کلي پوي ٿو پر انهن اندر لڪل ڏاڍو ڪڙو سچ آهي.

نتيجو

رشيد ڀٽيءَ جو ڳاٽيئتو روشن خيال ۽ ترقي پسند اديبن ۾ ٿئي ٿو. سندس هنن ڪهاڻين ۾ فڪري طرح هو انسانيت پسند آهي. هو وڏيري يا هاريءَ ۾ ڪوبہ انساني فرق نٿو ڀانئي بلڪ اهو تاثر ٿو ڏئي تہ انسان عظيم آهي، سندس وجود کي دولت ۽ ذات پات جي پڙ ۾ نٿو توري سگهجي.

سنڌيءَ ۾ انسانيت پسندي ۽ خداترسيءَ جو مثال رشيد ڀٽي وٽ ملي ٿو.

نسيم کرل

نسيم کرل سماج جي هيٺئين پرت کان وٺي مٿئين طبقي تائين زندگيءَ جا انوکا رنگ روپ ڪڍي اسان جي سامهون آندا آهن. جاگيرداري سماج جي زوال پذير قدرن مٿئين طبقي جي نفسياتي پيچيدگين، وچين طبقي جي اخلاقي ڪمزورين، موقعي پرستن ۽ سنڌي سماج جا نيٺ ثقافتي نفسياتي پهلو اجاگر ڪيا آهن. عام طور سان چيو ويندو آهي تہ نسيم کرل وڏيري طبقي مان هو جنهن ڪري هن پنهنجي طبقي تي لکيو.(34)

سندس ڪهاڻين ۾ طبقاتي ڪشمڪش ڪانهي، پر مان سمجهان ٿو تہ نسيم زندگيءَ جي هر پل جو ڪهاڻيڪار هو. هن اڀرندڙ سرمائيداريءَ جا جديد قدر، معاشي زندگيءَ جي تضادن مان پيدا ٿيندڙ سماجي ۽ جنسي مسئلا، شهري تهذيب جا مثبت ۽ منفي روپ ۽ ساڳئي وقت مذهب جا کوکلا ۽ ڀهروپ پهلو ڏاڍي فنڪاريءَ سان ظاهر ڪيا، جنهن جي پڙهڻ سان محسوس ٿئي ٿو تہ موجوده سماج جي اصليت ڇا آهي. اسان نسيم کرل جي ڪهاڻين کي مختلف گروپن ۾ ورهائي سگهون ٿا. جهڙوڪ موجوده سماجي نظام جون برايون انهن مان پيدا ٿيندڙ مسئلا ۽ عام ماڻهن جا الميا. مثال ”چوٿيهون در“، ”مجاز“، ”مساوات“ ۽ ”ٻڳڙ“ وغيره وري وڏيريڪي سماج ۾ سنڌي ماڻهن جي نفسيات ۽ موجوده دؤر ۾ انهن جا مسئلا ”آٽت“، ”ڀهرين مراد“، ”زماني جي گردش“ وغيره. وچئين طبقي جي موقعي پرستيءَ جنسي آوارگي ۽ معاشي ڪشمڪش ۾ سندس ڪهاڻيون ”ڊمي“، ”گنس“، ”منجهيل سٽ“، ”شبنم شبنم ڪنول ڪنول“ وغيره يا وري ”مڪسبڊ گرل“، ”ڪرنٽ“، ”اٽالوپڊنگ“ ۾ جنسي نوعيت جا مسئلا کنيا ويا آهن. باقي ”ڪافر“، ”گذريل واردات“ بہ الڳ نوعيت جون ڪهاڻيون آهن. گذريل واردات“ انسان جي شخصي زوال ۽ وقت

سان پيدا ٿيندڙ مايوسيءَ جي انوکي ڪهاڻي آهي ۽ ”ڪافر“ نسيم کرل جي اها شاهڪار ڪهاڻي آهي، جيڪا اسان جي سماج جي مذهبي منافقي تان پردو کڻي ٿي.

شمس الدين عرساڻيءَ پنهنجي مقالي ۾ نسيم کرل لاءِ لکيو هو تہ ”هن پنهنجي فن ۾ متئين طبقي جي کوکلي زندگيءَ وڏيرن جي زوال پذير ذهنيت ۽ ان جي ماحول ۾ پليل نوجوان تعليم يافتہ زميندار جي هلت جي بلڪل فطري بيساختگيءَ سان عڪاسي ڪئي آهي.“(35)

متئين طبقي جي کوکلي ذهنيت جو اظهار رياست جي موجوده ادارن مان ٿئي ٿو. جهڙوڪ ”چوٿيهون در“ ڪهاڻيءَ ۾ پوليس جي بي حسي، غير انساني سلوڪ ۽ غيرذميداريءَ وارو رويو نمايان آهي، جنهن مان انهيءَ فڪر جي نشاندهي ٿئي ٿي تہ رياستي ادارا صرف جبر ۽ ڏاڍ جي زور تي قائم آهن. انهن جو مقصد عوام کي انصاف ۽ تحفظ فراهم ڪرڻ بدران پنهنجو پيٽ پرڻ آهي ۽ رياستي شان دٻدٻو وڌائڻ آهي، ساڳئي وقت انهيءَ ڪهاڻيءَ مان سنڌي سماج ۾ موجود گندي رسم ڪارو ڪاريءَ کي ظاهر ڪيو ويو آهي. تہ ايترا ڪيترا لاش انهيءَ رسم جو اهڃاڻ هوندا آهن، جن جو وارث نہ هوندو آهي. ”پهرين مراد“ بہ سنڌي سماج جي جاگيرداري دور جي قدرن جي عڪاسي ڪري ٿي. جنهن ۾ چوري ڪرڻ هڪ سورمائپ آهي. ڍڳن جو جوڙو چوري ڪاهي ۽ گم ڪري ڇڏڻ مردانگي سمجهيو وڃي ٿو. اهڙي گندي رسم جي سنڌ ۾ ڪافي وقت ڪان متيرائپ رهي آهي. جيئن سنڌيءَ ۾ پهاڪا بہ آهن تہ ”مڙس تہ ڦڏو نہ تہ آهي جڏو“، ”مڙس تہ پاڳ نہ تہ آهي جانيي جو ساڳ“. خاص طور سان سنڌ جي ٻهراڙين ۾ اجان تائين مڙس انهيءَ کي سمجهيو ويندو آهي، جيڪو ڦڏي باز هجي، ٻئي کي ڦري سگهي، انهيءَ کي چالاڪي ۽ هوشياري سمجهيو ويندو آهي. ويڙهہ ڪرڻ واري کي بهادر سمجهيو ويندو آهي. جيڪو مڇ / شهپر وٽي داد گيري ڪري، ان کي مڙس ماڻهو سمجهيو ويندو آهي، ظاهر آهي. اهڙي هلت جهالت ۽ وڏيرڪي سماج جي فائدي جي ڳالهہ آهي، نسيم کرل انهيءَ دقيانوسي

قدر کي فني پيرائي ۾ پوئڻ جي ڪوشش ڪئي آهي، پر فڪري طور اها ڪهاڻي ڪمزوريءَ جو شڪار آهي، ڇوتہ هن ڪهاڻيءَ ۾ انهيءَ رسم جي خلاف ڪا نفرت اپارڻ يا ان کي رد ڪرڻ جي ڳالهہ نٿي اپري ۽ اهڙي ئي فڪري ڪچائيءَ جو شڪار ڪهاڻي ”آٿت“ آهي. جنهن ۾ وڏيرو هن رياست جي نظام کان ستايل آهي. ون يونٽ جي دؤر ۾ جيئن سڄي سنڌي قوم عتاب جو شڪار ٿيل هئي تہ وڏيرا بہ مسئلن جو شڪار ٿين ٿا. هن ڪهاڻيءَ ۾ وڏيرو لاهور وڃي ٿو فصل لاءِ منظوري وٺڻ پر پنجابي ڪامورا کيس بي عزتو ڪن ٿا ۽ وڏيرو ڏڪا کائيندي چڪر ڪاٽيندي آخر لاهور جي هڪ هوٽل ۾ هڪ پنجابڻ سان رات گذاري ٿو ۽ انهيءَ ۾ کيس آٿت ملي ٿي.

مطلب تہ وڏيري پنهنجي سموري بي عزتي ۽ بي واجبيءَ جو بدلو انهيءَ فعل مان ورتو جيڪو وڏيري جي سمجهہ، ذهنيت ۽ اخلاق کي ظاهر ڪري ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ اهو فڪر اپري ٿو تہ فرد پنهنجي ذاتي انا جي تسڪين لاءِ ڪو اهڙو ڪم ڪري سگهي ٿو جنهن ۾ سندس قدرن مطابق فتح هجي ۽ ٻيو اها ڳالهہ بہ اپري ٿي تہ انفرادي طور اهڙا عمل جا هلاڪا بہ ٿي سگهن ٿا، جن جو نقصان سڄي قوم کي ڀرڻو پوندو آهي ۽ اهڙي جاهلاڻي عمل ۽ رويي جي هڪ ٻي ڪهاڻي ”زماني جي گردش“ آهي، جنهن ۾ وڏيرن جي جاهل ذهنيت ۽ انا پرستيءَ جو مظاهرو آهي، هو هڪ ٻئي کي گهٽ ڏيکارڻ لاءِ هڪ ٻئي کي تباهہ ڪري ڇڏين ٿا. پنهنجي ڪوڙي شان کي برقرار رکڻ لاءِ عياشيون ڪن ٿا، آواره گردي ڪن ٿا، مطلب تہ اهو محسوس ٿئي ٿو تہ وڏيري جي ذهنيت ڪيتري زواليت ۽ جهالت جو شڪار آهي، سندس طبقي ۾ ڪيتري ڪوڪلائپ آهي. جيڪڏهن اهڙن وڏيرن جي حوالي قوم جون واڳون هونديون تہ انهيءَ قوم کي هو ڪٿي پهچائيندا. ”زور ۽ زر“، ”ڪچو رنگ“ ڪهاڻيون بہ وڏيري جي موقعي پرستي ۽ ملڪيت ڏن دولت جي هوس تي ٻڌل آهن. ”ڪچو رنگ“ خاص طور سان اهڙي ڪهاڻي آهي، جنهن ۾ وڏيري کي پنهنجي پٽ جي شهر مان شادي ڪرڻ تي غصو آهي، پر جيئن خبر پوي ٿي تہ سندس ننهن

ڪليڪٽر جي ڌيءَ آهي تہ يڪدم رويو بدلجي وڃيس ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙو پهلو نروار ٿيل آهي، جيڪو اڄ جي دؤر ۾ عام قدر بڻجي چڪو آهي، اهو آهي عهدي جي طاقت ۽ دولت خاطر عزت، اخلاق، رواج رسمون انسانيت سڀ داءَ تي لڳائي ڇڏڻ.

هميشہ اسان جي ڪهاڻيڪارن پنهنجي قوم ۽ هيٺئين طبقي جي ذلت ۽ زوال جا سبب معاشي نظام ۾ ڳوليا آهن، پر نسيم کرل پهريون ڪهاڻيڪار آهي، جنهن سنڌي قوم جي پستي ۽ زوال هيٺئين طبقي جي ذلت جا سبب مٿئين طبقي جي افعالن ۾ نروار ڪيا آهن. هي پاڻ وڏيري ڪلاس مان هئڻ جي باوجود اڪثر ڪهاڻين ۾ وڏيري جي پست ذهنيت ۽ بدافعالن کي ظاهر ڪري ٿو جنهن مان خبر پوي ٿي تہ سنڌ ۾ وڏيرو ڪيترو جاهل، ضمير فروش ۽ خودغرض رهيو آهي ۽ ساڳئي وقت موجوده نوڪر شاهيءَ جو رويو ۽ انهيءَ ۾ هيٺئين طبقي جي پيڙا سندس ڪهاڻين ”ڳڻ“ ۽ ”مجاور“ ۾ ظاهر ٿئي ٿي. ”ڳڻ“ ۾ غريب ٽانگي واري جو ڪردار آهي، جن کي رئيس تنگ ڪري ٿو ۽ ڪانئس مفت بيگار ڪرائڻ چاهي ٿو پر بگيءَ وارو همت ڪري رئيس کي جواب ڏئي ٿو. ”اسان بگين وارا پاڻ ۾ ڄاڻون، وڙهون يا پرچون تنهن ۾ هن جو ربيع يا خريف“.(36)

ڪهاڻي ”مجاور“ ۾ عملدار جي منافقي ۽ ٻٽي پاليسي ظاهر ٿئي ٿي، جنهن ۾ غريب ماڻهن جي جشن تي بندش وجهي ٿو ۽ جشن پاڻ وري انهيءَ ساڳئي جڳهہ تي ڪن ٿا.

نسيم کرل جي ڪهاڻي ”ڪافر“ سيني ڪهاڻين ۾ جاندار ڪهاڻي آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ انسان جي اجتماعي سماجي قدرن جي ڍنگ ۽ انهيءَ ۾ زندگيءَ جي وهنوار جي مجموعي تصوير پيش ڪيل آهي. ڪهاڻيءَ ۾ اهو تاثر نمايان آهي تہ ڪن سماجن ۾ مذهب کان وڌيڪ سگهارو رشتو طبقاتي ۽ ثقافتي آهي. هندو سماج جو هڪ الڳ ثقافتي ڍنگ آهي، مذهب جي نالي ۾ هندو پنهنجي الڳ سماجي قدرن جي وهنوار ۾ جڙيل آهن ۽ ٻئي طرف مسلمان مساوات، انسانيت ۽ اعمالن جي پرچار ڪن ٿا، پر جڏهن هڪ هندو مسلمان ٿئي ٿو تہ ڪيس اها عزت ۽ حيثيت نٿي ملي. خود مسلمان بہ پنهنجي رشتن ناتن ۾ سماجي حيثيت ۾ ذات

پات جا شڪار آهن. هن ڪهاڻيءَ جي باري ۾ محترم رسول بخش راءِ ڏيندي چيو هو تہ:

”هڪڙي پاسي اسلام جي مساوات، برادري، ذات پات جي ڇوٽ ڪان آزاديءَ جا نعرا هڻندي هڻندي اسان جي وات ۾ گگ ٿي اچيو نڪري تہ ٻئي پاسي در حقيقت اسان سڀئي پهرئين درجي جا ڇوت ڇات رکندڙ ۽ ذات پات جي ويڇن جا رکوالا آهيون!“. (37)

فڪري طور نسيم ڪرل جي هيءَ ڪهاڻي جاندار آهي، هن ۾ سيڪيولر فڪر جي نمائندگي ٿيل آهي ۽ ساڳئي وقت ڪميونسٽن جي انهي ڳالهہ کي بہ هٿي ملي ٿي تہ اهڙي مساوات سوشلزم ۽ ڪميونزم ۾ آهي، جنهن ۾ معاشي برابري هوندي آهي ۽ انهي نظام مان پيدا ٿيندڙ قدر ذات پات ڇوت ڇات سڀ ختم ڪري ڇڏيندا.

ولي رام ولڀ نسيم کرل لاءِ لکيو هو تہ ”نسيم کرل معروضي (Objective) ڪهاڻيڪار آهي، هو ڪهاڻيون تخليق نٿو ڪري پر زنده حقيقت تان پردو کڻي ٿو“. (38)

مان سمجهان ٿو تہ ”گذريل واردات“ سندس اهڙي ڪهاڻي آهي جيڪا معروضي سان گڏ موضوعي بہ آهي، هڪ شخص جي ڪٿا بہ آهي. هڪ فرد جو زوال ڪٿان شروع ٿئي ٿو، هو داخلي وارداتن ۾ ڪڏهن گهيرجي ٿو. انهن سوالن کي هر مڪتب فڪر ۾ ڳوليو ويو آهي. ”گذريل واردات“ ۾ زوال سندس طاقت کسجڻ سان شروع ٿئي ٿو.

مشهور نفسيات دان ايڊلر (Adler) جو نظريو اهو هو تہ فرد جي بنيادي خواهش طاقت حاصل ڪرڻ آهي.

“Adler takes the attitude that fundamental drive in life is desire for power.” (39)

“He pointed out that nearly everybody has some characteristic in which he feels inferior to others.” (40)

جديد دؤر ۾ طاقت جون مختلف شڪليون آهن، جسماني طاقت، اقتدار جي طاقت، عهدن جي طاقت، وغيره. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ پوليس انسپيڪٽر جي رياستي عهدي واري طاقت آهي جنهن ۾ هو پنهنجي ذات جو اظهار ۽ دٻدٻو انهي عهدي کان حاصل ڪري ٿو پر رٽائر ٿيڻ کان پوءِ پاڻ سماجي طور اهو دٻدٻو ۽ شخصيت جو رعب وڃائي ويهي ٿو اڪيلو ٿي وڃي ٿو، جن ماڻهن جي وٽس گيهہ هوندي هئي، تن کيس بہ آڱريون نرڙ تي رکي سلام ڪرڻ جي ضرورت بہ نٿي سمجهي، فرد جي انهيءَ زوال کي نسيم کرل ڏاڍو گهرائيءَ سان پيش ڪيو آهي. انسپيڪٽر پنهنجي گذريل شان شوڪت ۽ طاقت جي دٻدٻي کي ياد ڪندي ڏاڍو مايوس ٿئي ٿو ۽ سندس ساٿي ڪوڙي خان کي چوي ٿو تہ ”مان گذريل واردات آهيان جنهن جو ڪنهن کي پؤ ڪونهي“. (41)

نسيم کرل شهرن ۾ وڏيرن جي اچڻ ۽ وچئين طبقي جي پيدا ٿيڻ کان پوءِ جديد تهذيب جا اثر ڏيکاريا آهن. مثال ”ڪرنٽ“، ”مڪسد

گرل“ اهڙِون ڪهاڻيون آهن جن تي جديد انڊسٽريل تهذيب جا اثر موجود آهن. هي ڪهاڻيون جنسي هوس کي ظاهر ڪن ٿيون. سرمائيداري دؤر جي اچڻ ڪان پوءِ پراڻا قدر بدلجي ويا، رسمون، رواج ۽ اخلاقيات سڀ نئين سري سان استوار ٿيڻ لڳا. يورپ ۾ اهڙو انقلاب گهڻو وقت اڳ اچي چڪو هو پر هتي جديد سڏ سماءَ جي ذريعن ۽ شهري مارڪيٽي ماحول ۾ اهي اطوار ظاهر ٿيڻ لڳا. هن سماج ۾ هر شيءِ کي جنس (Comodity) بنايو ويو، جنهن جو مقصد مارڪيٽ ۾ وڪجڻ هو. اهڙي طرح عورت بہ سرمائيداري سماج ۾ جنسي علامت (Sex symbol) بنجي ويئي تہ صرف جنس (Sex) کي بي ساختا ڪيو ويو بلڪ انهي کي نون ڍنگن ۽ نون طريقن سان تبديل پذير (Variable) بنايو ويو. نتيجو اهو نڪتو جو جنس (Sex) ضرورت مان ڦري فيشن بنجي ويئي ۽ انهيءَ کي جديد دؤر جي تقاضا ۽ فطري ضرورت جو نالو ڏنو ويو. جنسي شعور جي ڦهلاءَ جو مطلب هو تہ زندگيءَ جي مڪينيڪل ۽ ڪاروباري وهنوار مان ٿڪجي، جڏهن زندگيءَ جو واهياتپڻو ظاهر ٿئي تہ جنس ۾ منهن لڪايو وڃي. ٻئي طرف جنس (Sex) جو مثبت پهلو بہ هو جيڪو جاگيرداري دؤر جي روايتن ۾ دٻجي ويو هو. نتيجو اهو نڪرندو هو تہ نفسياتي مسئلا پيدا ٿيندا هئا.

خاص طور سان ”ڪرنٽ“، ”ڊمي“، ”گتس“، ”منجهيل سٽ“، انهي حوالي سان لکيل ڪهاڻيون آهن ”شبنم شبنم ڪنول ڪنول“ بہ جنسي آوارگي ۽ موقعي پرست ڪردار جي ڪهاڻي آهي جنهن ۾ ڊاڪٽرن، نرسن جو ڪردار ۽ اسپتال جو ماحول ڏيکاريو ويو آهي.

پر هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ نرس جو ڪردار آهي جيڪو خيالي آهي، ڪهاڻيڪار جو تخيل ۽ خواهش آهي تہ نرس اهڙي آدرش واد هجي پر اهڙي نرس هن سماج ۾ ملڻ ممڪن ڪونهي جيڪا مريض جي خاطر پنهنجي عزت لٽائي ڇڏي، انسانيت پرستي جو جذبو هن ڪهاڻي ۾ غير فطري ٿو لڳي.

نتيجو

مجموعي طور نسيم کرل جي ڪهاڻين ۾ ٻه پهلو ملن ٿا هڪ سنڌي سماج ۾ وڏيري جي نفسيات ۽ ان جو ڪردار ٻيو جديد دؤر جا قدر ۽ انهن جو پراڻن قدرن سان ٽڪراءُ.

نسيم کرل وڏيري طبقي جو فرد هو. سندس ڪهڙيون ناآسودگيون هيون، جن هن کي تخليق ڪرڻ لاءِ آماده ڪيو. اهي ئي ناآسودگيون هن سماج جون هيون جن جو شڪار وچيون ۽ مٿيون طبقو هو. نسيم کرل وٽ ٻه آدرش هئا، فرد لاءِ هن سماج لاءِ جن جي تڪميل هن تخليق جي ذريعي ڪئي هئي. جيئن فرائيڊ جو چوڻ هو ته.

”خوابن ۽ انهن جي علامتن وانگر فنڪاريءَ واري تخليق ٻه لاشعوري طور خواهشن جي تڪميل جو هڪ انداز آهي“. (42)

اهي آدرش ۽ خواهشون روشن خيال فڪر جون سچيون تصويرون هيون، نسيم کرل جو ڪردار پنهنجي ڪهاڻين ۾ ڪٿي مصلحت پسند بنجي ٿو پر مجموعي طور سندس فڪر ترقي پسند ۽ روشن خيال تحريڪ سان جڙيل ٿو.

نجم عباسي

نجم عباسي ادبي تاريخ ۾ پنهنجي ذات ۽ نظرئي جو چٽو اعلان ڪيو. هو سڄي عمر لکندو رهيو هڪ اسلوب سان، هڪ ئي نظرئي جي پوئيواري ڪندي. نجم عباسي واحد ڪهاڻيڪار آهي جنهن هميشه ڪريون ۽ سچيون ڳالهيون ڪيون. هو ڪٿي ٻه سمجهوتي يا علامت نگاري جو سهارو نٿو وٺي، هن جو ذهن سائنسي انداز سان سوچڻ وارو هو جنهن ڪري هو انسان کي سندس فطري ۽ جديد دؤر مطابق تبديل ٿيندڙ تعميراتي انسان ڏسڻ ٿو چاهي. هن جي فڪر جا محور ٻه آهن، هڪ هو جديد سائنسي اصولن مطابق زندگي کي ڏسڻ چاهي ٿو جنهن ۾ طبقاتي سماج جي گهٽ وڌائيءَ ۾ منجهس ٿيندڙ غير انساني هاڃن کي نندي ٿو ٻيو سندس سوچ جو محور سنڌيت جو جذبو آهي، جيڪو پڻ قوم پرستيءَ جي فڪر سان منسلڪ آهي. هو سڄي دنيا جي مظلوم قومن جي حمايت ڪندي نظر اچي ٿو.

نجم عباسيءَ جون تمام گهڻيون ڪهاڻيون لکيل آهن، جنهن ڪري اسين موضوعن جي حوالي سان انهن ڪي مختلف حصن ۾ ورهائي بحث ڪنداسين. هڪڙيون اهي ڪهاڻيون اٿس جن ۾ سندس سوچ ويچار مڪمل سائنسي آهي، جنهن ڪري ڪهاڻين ۾ عقيدي جي هر شڪل جي مخالفت ڪيل آهي. جتي هو فيوڊل نظام جي مخالفت ڪري ٿو اتي هو ٿيوڪريسيءَ جو بہ سخت مخالف آهي. مثال ”پير جو لوڻ“ ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙو ماحول ڏيکاريل آهي. جنهن ۾ بيمار لاءِ دُعا، پيرن مرشدن جا سڳا، ڦيٽا ڪيا ويندا آهن. گهرجي هڪ فرد کي جڏهن نانگ کائي ٿو تہ ان کي بہ اهو ئي لوڻ جيڪو مرشد طرفان پڙهيل آهي پيارين ٿا، پر ماڻهو مري وڃي ٿو. هڪ ٻي ڪهاڻي ”چوڏو“ پڻ انهيءَ قسم جي موضوع تي آهي. مطلب تہ توهم پرستي، وهمن ۽ وسوسن ۽ انڌي عقيدي ۾ گهيريل ماڻهن کي نجم عباسي شعور ڏيڻ چاهي ٿو ۽ جهالت جون اهي سڀ ديوارون ڪيرائڻ چاهي ٿو. جيئن سندس ڪهاڻي ”قلب اندر ڪعبو“ آهي جنهن ۾ انسانيت جو درس ڏيڻ چاهي ٿو. ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ماڻهوءَ چار حج ڪيا پر ڪيس سڪون صرف ان وقت مليو ٿو جڏهن ڪنهن انسان جي مدد ڪري ٿو.

”سائين مون ان کان اڳ بہ چار حج ڪيا هئا پر انهن ۾ ايڏي خوشي ۽ روحاني راحت حاصل نہ ٿي جيڏي هن عورت کي بچائڻ ۽ ٿهل ٽڪور ڪرڻ ۾ ٿي.“ (43)

هن افساني ۾ اهو فڪر سمايل آهي تہ انسان ذات جي ڏک سک ۾ شريڪ ٿيڻ ڪنهن جي مدد ڪرڻ ان ظاهري عبادت کان بهتر آهي، جيڪا ماڻهو حقوق العباد کي نظر انداز ڪري ڪن ٿا.

عثمان ڏيپلائيءَ جو چوڻ هو تہ:

”منهنجي خيال ۾ دنيا ۾ اڄ تائين مڪار ۽ چالاڪ مرشد جهڙي خطرناڪ ڪا بہ ٻي مخلوق پيدا ڪا نہ ٿي آهي، زهري جيتن ۽ خونخوار جانورن کان تہ ماڻهو پاڻ کي بچائڻ جي ڪوشش ڪندو رهندو آهي جو هو انهن کي پڪ سان خطرناڪ سمجهي ٿو پر مرشدن طرفان اهڙو مڪاريءَ جو چار پڪڙيل هوندو آهي جو دِل ۽ دماغ کي انهيءَ حد تائين مفلوج ڪري ٿو ڇڏي.“ (44)

پيري، مريدي، روحانيت، درگاهن، اوتارن، موالين جي خلاف نجم عباسي جون بي شمار ڪهاڻيون آهن. مثال ”قدم چمڻ لاءِ“ ڪهاڻيءَ ۾ مجاور يا خليفو اها دعويٰ ڪري ٿو تہ هن شهر ۾ ٻوڏ ڪا نہ ايندي پر جڏهن ٻوڏ اچي ٿي تہ چوي ٿو تہ: ”درياءُ شاهہ مرشد جا قدم چمڻ لاءِ آيو آهي.“ سندس ٻي ڪهاڻي ”چوٽڪاري جي واٽ“ ۾ هڪ ماڻهو بدڪاريءَ تي پريشان ٿي وري سوچي ٿو تہ هن سال ڪٺي حج تي ويندس ۽ پاڪ ٿي ايندس. ڪهاڻي ”چوڏو“ ۽ ”هٿ ڪشڪول ناهن“ بہ اهڙي موضوع تي آهن جنهن ۾ ويساهہ جا وسوڙيل ماڻهو وهمن ۾ گهيريل آهن. هڪ عورت پنهنجي بخار جو علاج وڻ جي چوڏي کي سمجهي ٿي ۽ ”هٿ ڪشڪول ناهن“ ڪهاڻيءَ ۾ فلسطين جي جدوجهد جا بہ اهم پهلو ڏيکاريل آهن هڪ تہ دعا جا هٿ ڪٺي مسئلي جو حل حاصل ڪجي ۽ ٻيو حل عملي طور وڙهڻ جو ڏيکاريل آهي، جنهن ۾ ڪهاڻيڪار اهو ٻڌائڻ ٿو چاهي تہ آزادي عملي جدوجهد سان ملندي صرف دعا سان نہ ملندي.

اهڙي طرح سندس ڪهاڻي ”دعا ۽ تاڙيون“ بلڪل انوکي ۽ حساس موضوع کي ڇهي ٿي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ مذهبي ماڻهوءَ جي من ۾ اها ڳالهہ ويٺل آهي تہ جنس، عورت، لذت، دنيا جا مزا سڀ گناهہ آهن ۽ انهن سان ماڻهو پٽڪي ٿو خدا کي وساري ٿو. تنهن ڪري هو سيني ڳالهين کان پري رهڻ ٿو چاهي ۽ صرف عبادت ۾ زندگي گذارڻ ٿو چاهي پر ڪيس جنسي خيال ڏاڍا ستائين ٿا. نيٺ شدت ۾ پنهنجو مرداڻو عضوو وڍي ڇڏي ٿو. ڪجهہ ڏينهن ڪان پوءِ اهو ماڻهو گم ٿي وڃي ٿو ۽ ڪهاڻيءَ جي آخر ۾ ڪيس ڪدڙن سان گڏ ڏيکاريو ويو آهي، جتي انهن سان گڏ تاڙيون وڄائيندي وڃي رهيو آهي.

نجم عباسي جي هي ڪهاڻيءَ انسان جي ان فطرت ۽ جبلت جي نشاندگي ڪري ٿي، جنهن کان انسان چاهي ڪهڙا بہ جتن ڪري پر بچي نٿو سگهي. جنس کي پاپ ۽ گناهہ چئي ماڻهن کي پري رهڻ جي تلقين ڪئي ويندي آهي، جنهن جو نتيجو ڏاڍو خراب نڪرندو آهي، هندستان جي فلسفي گرورجنيش چيو هو تہ هندي سماج ۾ ڇوڪرين کي ننڍي هوندي کان اهو چيو ويندو آهي تہ جنس پاپ آهي، انهيءَ تي سوچڻ سمجهڻ گناهہ آهي، اهي ئي خيال برائيءَ جي جڙ آهن ۽ وري شادي ڪرائي مڙس لاءِ

چيو ويندو آهي تہ اهو تنهنجو پتي پرميشور آهي، ڀڳوان آهي ۽ اهو پتي پرميشور ڀڳوان ڪيس انهي گناهہ کان متعارف ڪرائيندو آهي.

اخلاقيات جو اهو درس سڄي دنيا جو الميو آهي خاص طور سان اسان وٽ اخلاقيات جو بنياد ئي جنس تي رکيل آهي ۽ نجم عباسي انهي ٽڪساٽ کي ختم ڪرڻ ٿو چاهي تہ فطري حدن اندر جنس ڪو پاپ ناهي، بلڪ انساني ضرورت آهي، يقيناً اسان هتي نجم عباسيءَ کي روشن خياليءَ جي پوئيواري ڪندي ڏسون ٿا. يورپ ۾ بہ فيوڊل قدرن، مذهبي هڪ هٽي کي ٽوڙڻ لاءِ پهريون پٿر ائين اڇلايو ويو هو پر نجم عباسي اڃان اڳتي وڌي وڃي ٿو. هو سماجي براين کي طبقاتي سماج جي پيداوار قرار ڏئي ٿو ۽ کليو کلايو چوي ٿو.

”جاگيرداريءَ جا پيدا ڪيل وهم وسوسا اسان جي جيون جي لذت حاصل ڪرڻ ۾ ڪيئن نہ رڪاوٽ بنجن ٿا.“ (45)

وري هڪ جڳهہ تي چوي ٿو:

”توهان طبقاتي سماج ۾ پنهنجا دل گهريا ماپا ۽ ماڻ ٺاهيندا آهيو، عزت، عصمت، غيرت ۽ شرم حيا توهان جا اخلاقي قدر جڙيل آهن پر عملي طرح اهي مرد لاءِ نہ پر توهان جي عورت ۽ مظلوم هارين ۽ ڳوٺاڻن لاءِ هوندا آهن. توهان وڏيرڪي طبقي جي مردن کي تہ کليل آزادي آهي تہ جنهن عورت کي وڻيو تنهن کي ورتايو“. (46)

نجم عباسي پنهنجي ڪهاڻين ۾ طبقاتي شعور ڏئي ٿو. چوي ٿو ”هي نظام بدلجڻ کپي، وڏيرڪو نظام، پيراڻو نظام، سرمائيداراڻو نظام بدلجڻ کپي“. (47)

نجم عباسي پنهنجي فڪر ۾ ڪٽي انتها پرست بہ ٿي وڃي ٿو ۽ ڪهاڻيءَ ۾ نعري بازي ڪرڻ شروع ڪري ٿو. پاڻ جنهن شيءِ کي سچ سمجهي ٿو ان ۾ ڪٽي بہ مصلحت پسند نٺو ٿئي. بلڪ سماج جي چير ڦاڙ ڪندي هو ڪنهن کي بہ بخش نٿو ڪري، وڏيرو هجي يا سيد، پير هجي يا ڪامريڊ، مثال ”تولي جو انگ“، ”رقابت جو انگ“، ”پهرين رات پهرين ملاقات“، ”سي چا چاڻن دل جي دنيا“، ”پستيون“، ”وچوٽيون“ وغيره هنن ڪهاڻين ۾ وڏيرڪي سماج کي اگهاڙو ڪيو ويو آهي. نجم عباسيءَ جي

اهم خاصيت اها آهي تہ هو ڪتي بہ علامت نگاري يا منافقي سان ڪم نٿو وٺي ۽ اهڙي انداز ۾ اڳتي وڌي ميڪنيڪل رويو بہ پنهنجو اٿس مثال: سندس ڪتاب ”تصوف جي چير ڦاڙ“ ۾ تصوف جي موجوده مذهبي ۽ روحاني شڪل کي رد ڪري ٿو ۽ ساڳئي وقت ماڻهوءَ جي روحاني پهلوءَ کي بہ نظر انداز ڪري خالص زندگيءَ کي فارموليٽ نڪتہ نگاهہ سان ڏسڻ شروع ڪري ٿو. (48)

نجم عباسيءَ جي ڪهاڻين جو ٻيو پهلو قوم پرستي آهي جنهن تي اسان گذريل باب ۾ لکي آيا آهيون.

پر هتي مان اهو چوندس تہ سندس قوم پرستي ان وقت احساس برتري (شائونزم) ۽ تعصب جو شڪار ٿي وڃي ٿي، جڏهن هو پنهنجي ڪهاڻين ۾ غير سنڌيءَ کي مڪمل بدڪار، بدمعاش ۽ اوباش ظاهر ڪري ٿو. سندس هر غير سنڌي ڪردار دوکي باز ۽ لباڙي آهي. مثال” پاڙي جي خدمت“، ”ڪوڙڪي“، ”ڪليمي ڪامريڊ“، ”هوا ۽ پاڙون“، ”نئون حجاج“، ”سنڌ ۾ طوفان“، ”ديسي سيڻ ڪجن“، ”پٽر تي ليڪو“ فڪري طور نجم عباسي صرف قوم پرستي جي ڪن ۾ غوطا نٿو کائي، هو نظام جي خرابيءَ جي اصل جڙ کي بہ سمجهي ٿو ۽ ان جو حل مارڪسزم کي سمجهي ٿو. چوي ٿو تہ:

”اهو نہ وسارڻ گهرجي تہ سوشلزم ۽ ڪميونزم جا نظريا نہ ڏنا وڃن ها تہ هن وقت دنيا ۾ سامراج طرفان ايڏا ظلم هجن ها جو تصور بہ نٿو ڪري سگهجي.“ (49)

نتيجو

ڏٺو وڃي تہ اصولي طرح سان نيشنلزم ۽ مارڪسزم متضاد نظريا آهن. هڪ ۾ صرف پنهنجي قوم جي ڳالهہ هجي ٿي ۽ ٻئي ۾ انسان ذات جي مجموعي برابريءَ جي، پر سنڌ جي اڪثر اديبن ۽ شاعرن وٽ اهي ٻئي نظريا هڪ ئي وقت موجود آهن ڇاڪاڻ جو هو بنيادي طرح انسان ذات جي برابري ۾ يقين رکندي پنهنجي ڌرتيءَ سان وابستگيءَ کي بہ اهميت ڏين ٿا ۽ ٻنهي نظرين جون مثبت ڳالهيون کين پاڻ ڏانهن ڇڪين ٿيون. شيخ اياز کان وٺي نجم عباسي تائين ائين آهي. نجم عباسي ترقي پسند، روشن خيال

۽ قوم پرست ليکڪ هو. فڪري طور سنڌيت جي جذبي جي شدت وٽس موجود هئي ۽ خاص طور سان سنڌ جي مثبت قدرن ۽ فڪر کي پنهنجي ڪهاڻين ۾ ڪٽي ٿو. سندس اهو چوڻ تہ جيڪڏهن مارڪسزم جو فلسفو عملي طور سوويت يونين جي شڪل ۾ موجود نہ هجي ها تہ سامراج اجان بہ وڏيڪ ظلم ڪري ها. اها ڳالهہ سؤ سيڪڙو صحيح ثابت ٿي. سوويت يونين جي ٽٽڻ سان سامراجي ۽ سرمائيداري نظام جون بڇڙايون اجان بہ کلي ڪري سامهون آيون آهن ۽ مظلوم وڏيڪ مظلوم ٿي ويو آهي. نجم عباسي ٿوس سائنسي قدرن کي مڃي ٿو ۽ ان مطابق انساني قدرن کي تشڪيل ڏيڻ چاهي ٿو.

امر جليل

امر جليل اهو واحد ڪهاڻيڪار آهي جنهن وڏ ۾ وڏ مقبوليت حاصل ڪئي، تمام گهڻا پنهنجا پڙهندڙ پيدا ڪيا، ۽ عوام جي هر طبقي ۾ شهرت حاصل ڪئي، ڇو تہ سندس اسلوب منفرد ۽ اعليٰ قسم جو هو. هن اهو ثابت ڪيو تہ حقيقت جي دنيا ۾ ڪردارن جي الميي سان گڏ هڪ رومانوي ۽ طنز مزاح جو پهلو بہ لڪل آهي. هو مڪالمن جو بادشاهہ آهي، پنهنجي ڪردارن کان اهڙيون ڳالهيون چورائيندو جيڪي اسان جي تاريخ، سماج ۽ عام وهنوار ۾ عام آهن، پر اهي ڳالهيون وقت ۽ موقع جي نزاڪت سان اهڙيون تہ نهڪي ٿيون اچن جو پڙهندڙ لطف اندوز ٿئي ٿو. امر جليل جي هر ڪهاڻي تاريخي، سماجي، سياسي اقتصادي ۽ واقعاتي پس منظر ۾ لکيل آهي، سندس ڪهاڻين جي فڪري پهلوءَ کي اسان ڏسنداسين تہ ڪجهہ ڪهاڻيون مڪمل طور روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر سان جڙيل ٿيون ۽ ڪي ڪهاڻيون رومانوي آهن جن ۾ هو بي انتها رومانٽڪ ۽ جذباتي نظر اچي ٿو. مجموعي طور امر جليل زندگيءَ جي ترجماني ڪئي آهي. سندس چوڻ هو تہ ”منهنجو ادب درد ۽ تڪليف مان جنم وٺندو آهي، مان جيستائين ڪنهن نظام لاءِ بي انتها نفرت ۽ روح ۾ بيچيني محسوس نہ ڪندو آهيان تيستائين لکي نہ سگهندو آهيان“. (50)

امر جليل جا موضوع بہ ٻين ڪهاڻيڪارن وانگر، بک، محرومي، هيٺائي، بيروزگاري ، پاڪستاني فڪر جي نالي ۾ رياستي جبريت، وڏيرڪي سماج جا هاجا، وچئين طبقي جا الميا ۽ غير انساني اخلاقي قدر آهن. امر هڪ دؤر جي تاريخ آهي، جنهن وقت سندس ڪهاڻين مقبوليت جو عروج حاصل ڪيو ان وقت سنڌ هڪ مخصوص سياسي، سماجي، معاشي صورتحال ۾ گهيريل هئي. ادبي طور اهو شاهوڪار دؤر هو. تبديليءَ جو هر فڪر اديبن، سياستدانن ۽ سماج جي هر پرت کي متاثر ڪري رهيو هو. ائين چئجي تہ معروضي حالتون/خارجي حالتون تبديليءَ لاءِ ٻي چين هيون، هڪ طرف ڪميونسٽ نقط نظر جون تنظيمون، انسان جي بنيادي حقن معاشي آزادي ۽ طبقاتي ويڇن کي متائڻ جون ڳالهيون ڪري رهيون هيون، ٻئي طرف مظلوم قومن جي حقن جي جدوجهد ۽ طبقاتي سماج جي خلاف جدوجهد گڏجي سنڌ جي هر طبقي کي متاثر ڪيو ۽ امر جليل ان وقت اڀريو. هن پنهنجي ڪهاڻين ۾ سماج جا ٻرندڙ مسئلا ڪنيا. هڪ عام غريب ماڻهوءَ جي بک کان وٺي، حڪومت جي فاشي پاليسين تائين لکيو. هن وقت سندس خاص ڪهاڻيون جيڪي روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر جي نمائندگي ڪن ٿيون انهن تي بحث ڪنداسين.

مهدي منهنجو پٽ: نيٺ معاشي مسئلي تي هيءَ ڪهاڻي لکيل آهي، جنهن ۾ هينئين طبقي جو هڪ ڪردار سماجي وهنوار ۾ حقيقت پسند آهي. هو موجوده سماج سان اڻ ٺهڪندڙ آهي. چالاڪي موقع پرستي، بدعنواني ۽ چاپلوسي نٺو ڄاڻي تنهن ڪري اڪيلو آهي. اخبارون وڪڻي پيٽ گذر ڪري ٿو پر پوليس کي رشوت نہ ڏيڻ ڪري ڪيس اخبارون وڪڻڻ بہ نٿا ڏين ۽ بيروزگار ٿي گهر ۾ ويهي رهي ٿو. ان وقت پنهنجي زال سان جيڪا مڪالمن جي ڏي وٺ ڪري ٿو اها سڄي سماج جي چير ڦاڙ آهي، جيئن چيو ويندو آهي تہ رزق الله ڏيڻ وارو آهي داڻي داڻي تي مهر لڳل هوندي آهي سو انهي توڪل تي حميده هڪ غريب ڇوڪري سان شادي ڪري ٿي پوءِ اهو ڪردار انهي ڳالهہ کي ورجائي ٿو تہ ”مان ان داڻي جو انتظار ڪري رهيو آهيان، جنهن تي منهنجي تنهنجي ۽ مهديءَ جي نالي جو ٺپو لڳل هوندو“. (51)

۾ ساڳئي وقت ڪهاڻيءَ ۾ وقت جي سياستدانن کي بہ وائکو ڪيو ويو آهي تہ اڪثر اسمگلر، وياج خور، واپارڪي ذهنيت رکندڙ ماڻهو دنيا جهان جا ڏوهہ ڪري پاڻ کي صاف ۽ پاڪ انسان دوست ثابت ڪرڻ لاءِ غريبن سان ڪوڙيون همدرديون جتائيندا آهن ۽ خير خيراتون ڪندا آهن.ا هڙو ئي ڪردار هن ڪهاڻي ۾ الحاج سيٺ نيڪ محمد آهي، جيڪو مسجد جي افتتاح جي دعوت ڏيڻ اچي ٿو جنهن ڪان اهو اخبار وڪڻڻ وارو پڇي ٿو.

”اچ ڪيئن تڪليف ڪئي اٿوَ سيٺ صاحب، اليڪشن ۾ بيٺا آهيو ڇا؟“ (52)

هن مڪالمي ۾ زبردست طنز آهي تہ سيٺ ڪنهن غريب جي گهر تڏهن ئي وڃي سگهن ٿا جڏهن سندن مفاد هجي باقي غريب جي اوکي ويل ڪم نٿا اچن، اهي ماڻهو غريب طبقي جي وجود سندن حقن جي جدوجهد کي فريب ۽ فضول سمجهن ٿا. جيئن هن ڪهاڻيءَ ۾ مولانا نبي احمد دهلوي چوي ٿو ”ڏي خبر ڇا ٿو چوي تنهنجو جديد معاشي ۽ اقتصادي نظام؟ ميين ٿو تہ تنهنجي محنت ڪش ماڻهوءَ جو وجود فريب آهي“. (53) ڪيس جواب ۾ ڪردار چوي ٿو.

”مولانا ڌرتيءَ مان پنهنجي ساءِ ڪرڻ ڪانديرا، ڪيڙ ۽ ٿوهر اسرندا آهن، پنهنجي ساءِ ڌرتيءَ مان ان ڪٺو اپرندي ڏٺو اٿئي! جيستائين محنت ڪش انسان جو هٿ ڌرتيءَ کي نٿو ڇهي، تيستائين اناج جو ڪٺو نٿو اسري“. (54)

هن مڪالمي ۾ پورهيت جي عظمت ۽ ان جي طرفداري موجود آهي. مجموعي طور هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ دؤر جيڪو 70 جي ڏهاڪي جو آهي، انهيءَ جي تاريخ سمايل آهي.

جڏهن مان نہ هوندس: ون يونٽ جي دؤر ۾ ايوبي آمريت خلاف هلندڙ تحريڪ جي پس منظر ۾ هيءَ ڪهاڻي لکيل آهي، جنهن ۾ هڪ انقلابي نوجوان پنهنجي قوم تي ٿيندڙ ظلمن خلاف آواز اٿارڻ لاءِ ملڪ ڪان ٻاهر وڃڻ چاهي ٿو پر ڪنهن حسينا سان ڪيس عشق ٿي وڃي ٿو. ڪهاڻيءَ ۾ عورت ۽ ڌرتيءَ جي فڪر سان منسوب هئڻ جو بي مثال نمونو موجود آهي.

جنهن ۾ هڪ ڪردار باغي آهي، وقت جي حاڪمن ڪان بغاوت ڪري ٿو. پنهنجي ڌرتيءَ ۽ قوم جي حقن لاءِ وڙهي ٿو. پر هڪ غير سنڌي عورت جي عشق ۾ بہ اوترو محو آهي جو جان جو جوکو کڻڻ لاءِ بہ تيار آهي. سندس هي مڪالمو ڏاڍو معنيٰ خيز آهي.

”الاءِ ڇو دنيا جا سيئي وطن پرست رومانٽڪ هوندا آهن. ڇو جو ڌرتي ۽ عورت ۾ بنيادي مشابهت آهي.“ (55)

ڌرتي ۽ عورت سان پيار جو تسلسل سنڌي سماج جي هزارين سالن جي تاريخ ۾ سمايل آهي. هن مقالمي جو پڙاڏو موهن جي دڙي جي سماج سان ملي ٿو.

اڳتي انهي ڪهاڻيءَ ۾هڪ مڪالمو ڏسو.

”اسين سنڌ ملڪ جا ماڻهو عورت ۽ ڌرتي جي عزت ڪندا آهيون“. (56)

هن ڪهاڻيءَ ۾ سنڌي سماج، سنڌيءَ ماڻهوءَ جي نفسيات ۽ انهي جي فڪري تسلسل جو عڪس موجود آهي.

شڪست: هن ڪهاڻيءَ جو پلاٽ تہ هڪ پروفيسر جي ڪتا تي مبني آهي جنهن ۾ سندس عظمت سندس فڪر روايتي قدرن جي ور چڙهي وڃي ٿو. عام ماڻهن جي بي هسي ۽ قائم ڪيل قدر ڪيس پنهنجي وطن ۾ ٽڪڻ نٿا ڏين. پر اصل فڪر هن ڪهاڻيءَ جي مڪالمن ۾ آهي، جنهن ۾ انسانيت پرستي ۽ روشن خيالي جي فڪر جي تصوير چٽي ٿئي ٿي.

مثال: انسانيت جا محافظو! اچو تہ اڄ هٿ هٿ سان ملائي عالمي امن ۽ پيار کي پنهنجي دائري ۾ پناهہ ڏيون اچو تہ اڄ اسين مظلوم ۽ ڏتڙيل حال انسان عهد ڪريون، اچو تہ دنيا جا محنت ڪش ۽ مفلس انسان عهد ڪريون، تہ اسان هن ڌرتيءَ لاءِ نئون آدرش ٿينداسين، اسين مذهبي جنون، نسلي برتريءَ جي احساس ۽ نظرياتي ڪشمڪش جي آدم خور آڏو هماليہ وانگر اٽل ٿي بيهنداسين ۽ ڏتڙيل انسانيت جي حفاظت ڪنداسين. (57)

سرد لاش جو سفر: امر جليل جي هيءَ ڪهاڻي وڏ ۾ وڏ مشهور ٿي ۽ اختلافي بڻي. هيءَ ڪهاڻي دراصل مذهبي ڪٽرپڻي، نفرت ۽ تعصب خلاف لکيل

آهي. هيءَ ڪهاڻي ڪنڊڪوٽ ۾ مذهبي بنياد تي ٿيل هڪ واقعي جي پس منظر ۾ لکيل آهي، جنهن ۾ اهو ظاهر ڪيو ويو آهي تہ مذهب جو نالو وٺي ڪي ماڻهو ڪيڏا انسانيت سوز واقعا ڪن ٿا. هن ڪهاڻيءَ تي مختلف ماڻهن راءِ ڏني هئي. سلطانہ وقاصي چيو هو:

”اڄ جي ماڻهن مذهب کي انسانن جي وجود مان ڪيڏي مصلي تي اچي بيهاريو آهي ۽ امر جليل جي هن ڪهاڻيءَ ۾ معاشري، ماحول ۽ اهڙن انسانن لاءِ نفرت پيدا ٿئي ٿي جيڪي جانور آهن ۽ پاڻ کي انسان ڪوٺائين ٿا.“ (58)

ٿي آنند تولاڻي چيو هو تہ ”امر جليل جي هيءَ ڪهاڻي هڪ همت ڀريو قدم آهي ظالمن جي ظلم جو پردو چاڪ ڪيو ويو آهي.“ (59)

ڪن ماڻهن هن ڪهاڻيءَ تي سخت تنقيد پڻ ڪئي هئي، ڪريم بخش صديقي راءِ ڏيندي هن ڪهاڻيءَ لاءِ چيو هو تہ:

”هيءَ ڪهاڻي ڪنڊڪوٽ ۾ ٿيل افسوسناڪ واقعي کان متاثر ٿي لکي وئي آهي، پر امر جليل هن ڪهاڻيءَ ۾ لادينيت جي پرچار ڪئي آهي ۽ مذهب کان متنفر ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. جيڪڏهن ڪو مولانا ڪا شرمناڪ حرڪت ڪري تہ ان جو قصور وار مذهب ڇو؟ جيڪڏهن معاشري جا چند بڇڙا ۽ ڪڌا ڪرتوت ڪن تہ ذميوار پورو معاشرو ٿيندو ڇا؟ دنيا ۾ ڪهڙو مذهب آهي جو انهن حرڪتن کي پسنديده قرار ٿو ڏئي؟“

ڏٺو وڃي تہ هن ڪهاڻيءَ ۾ مذهب خلاف ڪا نعري بازي نہ ڪئي وئي آهي، نہ وري مذهب کي رد ڪيو ويو آهي. بلڪ مذهبي جنون ۾ جيڪو واقعو ٿيو انهيءَ کي سادگيءَ سان پيش ڪيو ويو آهي. پر تاريخ ٻڌائي ٿي تہ دنيا ۾ اهڙن ماڻهن طرفان وڏيون خونريزيون، وحشياڻيون ڪارروايون مذهب جي نالي ۾ ڪيون ويون آهن. سنڌ ڌرتي جيڪا امن پيار جي فڪر جي ڌرتي آهي انهي تي بہ اهڙيون وحشيانہ ڪارروايون ٿيون آهن. تڏهن امر جليل انهيءَ کي نروار ڪرڻ لاءِ قلم کڻڻ جي جرئت ڪئي آهي، جنهن مان امر جو مذهب خلاف ڪو بہ فڪر نٿو اڀري، بلڪ انسانيت پرستي ۽ روشن خياليءَ جو پهلو اڀري ٿو.

عشق ۽ انٽرويو: امر جليل جي اها خاصيت رهي اهي تہ هو الميي کي رومانوي انداز سان پيش ڪندو آهي، سندس اها فنڪاري آهي جو ڏک ۽

اذيت جي حالت ۾ ڪردار ڪان اهڙي ڳالهہ چورائيندو، جنهن سان ڪل اچي ويندي آهي، پر ساڳئي وقت اهو سماج ۽ نظام تي زبردست طنز هوندو آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ بيروزگار نوجوان روزگار جي تلاش ۾ مسلسل انٽرويو ڏيندو رهي ٿو پر کيس نوڪري نٿي ملي، ان نوجوان جي ڪٿا ۾ سماج جا گهڻا پهلو زير بحث آيل آهن جن ۾ پوڙهي زميندار سان نوجوان ڇوڪري جي شادي ٿيڻ، ذهانت بجاءِ سفارش تي نوڪري ڏيڻ، انٽرويو وٺڻ وارن جي هلڪڙائپ وغيره مثال طور ڪهاڻيءَ جو هي مڪالمو ڏسو.

”زميندار سٺ سالن جو آهي ۽ وارن مڇن ۽ ڏاڙهي کي جوڪر ڇاپ خضاب لڳائي، قدرت کي شهہ ڏيندو آهي. سندس زال زرينہ، سورنهن سالن جي آهي سانوري ۽ سهڻي آهي.“ (60)

طبقاتي سماج ۾ دولت جي دٻدٻي تي بي جوڙ شادين جو مثال اسان وٽ سنڌ ۾ عام آهن، اهي خوبصورت ناريون جن جي اڃان خوابن ڏسڻ جي عمر هوندي آهي کين پئسن جي لالچ ۾ پوڙها مڙس ملي ويندا آهن ۽ پوءِ هو يا تہ پنهنجي زندگي مايوسي ۽ محروميءَ جي ڪن ۾ اجلائي ڇڏيندين آهن يا وري نوجوانن سان اکيون اڙائيندين آهن.

هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ واقعي ۽ هڪ الميي جو سنگم ٿئي الميي ۽ ٿئي واقعي سان خوبصورتي سان جڙيل آهي.

ڏرتيءَ جي ڏوڙ آسمان جا تارا: سنڌ جي سيدن جي عزت ۽ احترام جو هڪ پنهنجو فڪر آهي، جنهن ۾ ماڻهو کين مرشد جو درجو ڏيندا آهن، کين رسول صلعم جي خاندان جو تسلسل مڃيندا آهن ۽ پاڻ کي امتي چئي هيٺائون درجو ڏيندا آهن، بيشڪ سيدن جو احترام پنهنجي جڳهہ تي آهي پر تاريخ ۾ اهڙا بہ سيد ٿيا آهن جن پنهنجي حيثيت جو ناجائز فائدو ورتو آهي. جديد روشن خيال ۽ ترقي پسند دؤر اچڻ ڪان پوءِ انهي فڪر کي عام ڪيو ويو تہ ذات پات جي بنياد تي رنگ و نسل جي بنياد تي ڪير بہ ڪنهن کان مٿانهون ڪونهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙي سيد جي ڪردار کي ظاهر ڪيو ويو آهي جيڪو هڪ پيلڻ سان ڪوڙا واعدا ڪري سندس عزت سان کيڏي ٿو ۽ جڏهن ان پيلڻ کي پيٽ ٿي وڃي ٿو تہ کيس ڏڪا ڏيئي ڪڍي ڇڏي ٿو ۽ کيس چوي ٿو:

”ڪميني ڪم ذات تون تڪي جي پيلياٽي آهين.“ شاهه ڪيس چوٽي کان وٺي سٽ ڏيندي چيو ”۽ خبر اٿئي مان سيد آهيان سيد........“(61)

سياٽن ۾ پوڪ: هيءَ ڪهاڻي مٿين طبقي جي ڪردارن جي آهي جيڪي دولت گڏ ڪرڻ جا پوڄاري آهن، محنت بجاءِ استحصال ڪن ٿا. اهڙي هڪ خاندان ۾ هڪ اهڙو ڪردار پيدا ٿئي ٿو جنهن جي دل محنت ڪرڻ چاهي ٿي هو چاهي ٿو تہ زمين جو ٽڪرو وٺي ۽ خود انهيءَ ۾ هر هلائي. سندس انهن خيالن تي سڀ ڪاوڙجي وڃن ٿا ۽ ڪيس لعنت ملامت ڪن ٿا. هي ڪهاڻي موجوده سماج جي اهڙي ناسور جي ڪهاڻي آهي جنهن ۾ محنت ڪرڻ واري محنت ڪش کان نفرت ڪئي وڃي ٿي. ڪيس گهٽ نظر سان ڏٺو وڃي ٿو چالاڪ ۽ ذهين انهي کي سمجهيو وڃي ٿو جيڪو دولت ڪمائڻ جا حربا ڄاڻي، جيڪو استحصال ڪرڻ جو فن ڄاڻي، تنهن ڪري اهڙي سماج ۾ محنت ڪرڻ جي خواهش رکندڙ مٿئين طبقي جي ڪردار کي پوک سمجهيو وڃي ٿو. هيءَ ڪهاڻي ترقي پسند فڪر جي تسلسل ۾ لکيل آهي جنهن مطابق محنت ۾ عظمت آهي.

هن چار ۾: هيءَ ڪهاڻي هڪ اهڙي واقعي جي پس منظر ۾ لکيل آهي جنهن ۾ سنڌي ماڻهوءَ جو ڪنڌ شرم کان جهڪي وڃي ٿو. هڪ انگريز خاتون جيڪا سنڌ جي تهذيب، فڪر، مهمان نوازي جو ٻڌي سنڌ جي تهذيب جا آثار ڏسڻ سنڌ ۾ اچي ٿي، انهي کي سنڌي وڏيرا ٻهلائي چوريءَ ساڻس زوري ڪن ٿا. هن ڪهاڻيءَ ۾ واقعي کي اهڙي طرح پيش ڪيو ويو آهي جو سنڌ جي وڏيري طبقي جي نفسيات چڱي طرح ظاهر ٿئي ٿي ۽ اها ڳالهہ ايري ٿي تہ سنڌي تهذيب، فڪر ۽ سڃاڻپ جا دشمن وڏيرا آهن، جن سنڌ کي ديس ۽ پرديس ۾ بدنام ڪرڻ ۾ ڪا ڪسر نہ ڇڏي آهي.

جهڙي طرح ڪارل مارڪس جي نظرئي مطابق سماج جي مڙني برائين ۽ جهڳڙن جو بنيادي ڪارڻ معاش آهي، اهڙي طرح امر جليل پنهنجي ڪهاڻين ۾ معاشي اڻ برابريءَ ڪري سماج ۾ ٿيندڙ مختلف مسئلن کي موضوع بڻايو آهي، جيئن”آدم جي ماءُ“ ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڪلرڪ ۽ سندس ماءُ جو الميو آهي. معاشي تنگيءَ جا شڪار اهي ڪردار بيماريءَ ۽ بک ۾ مبتلا آهن. سندس ڪهاڻي ”زندگي ۽

زهر“ هيٺئين طبقي جي ڪردارن جي ڪهاڻي آهي. معاشي تنگيءَ سبب جذبا، قدر، پيار سڀ سوريءَ تي لٽڪندي نظر اچن ٿا. امر جليل جون ڪهاڻيون علامتي انداز ۾ لکيل آهن جن ۾ ”منيءَ جا ماڻهو“، ”دي موسٽ ڊينجرس مين ان پاڪستان“، ”صدين جو سوداءُ“، ”عاشق ۽ شهيد موٽي ايندا آهن“ وغيره آهن. جيڪي فڪري طور سان سنڌ جي حالتن ۽ هيٺئين طبقي جي الميي ۽ انهن ڪردارن تي لکيل آهن جيڪي سماج ۾ مس فٽ (اڻ ٺهڪندڙ) آهن.

نتيجو

مجموعي طور امر جليل پنهنجي موجوده وقت جي عام ماڻهن تي لکيو آهي، روزمره جا مسئلا، جن ۾ معاشي مسئلا، پيار، دين ڌرم جي نالي تي ٿيندڙ ويساهہ گهاتيون، قومي زيادتي، امر جليل جا موضوع آهن، خود امر جو چوڻ آهي تہ:

”موجوده حالتن کان اکيون بند ڪري نٿيون سگهجن، سجاڳ ليکڪ ماحول کان منهن موڙي ڌنڌ ڪٽائن، بلبلن، ساقي ۽ جام جي باري ۾ نٿو لکي سگهي.“ (62)

تنهن ڪري امر جليل جي ڪهاڻيءَ جو موضوع، سندس ڪردار سندس مڪالما هر ماڻهوءَ جي دل وٽان آهن. ائين چئجي تہ امر هر نوجوان کي زندگيءَ جي مسئلن ۽ معاشي، سماجي، فرسوده، قدرن جي گهاٽي ۾ پيڙجندي هڪ زبان ڏئي ڇڏي، هڪ نعرو ڏئي ڇڏيو سجاڳي ڏني پنهنجي حالتن کي سمجهڻ ۽ بدلائڻ لاءِ، تنهن ڪري چئي سگهجي ٿو تہ امر جليل سنڌ جي روشن خيال تحريڪ، ترقي پسند فڪر جو اهم ٿنڀو آهي.

علي بابا

هر تخليق ڪار جا ٻہ اهم دؤر هوندا آهن. هڪ دؤر جنهن ۾ تخليق ڪار پنهنجي وجود کي مڃائيندو آهي. سماجي ۽ فطرتي زيادتين خلاف ڇوهہ ڇنڊيندو آهي. اهو دؤر تلخيق ڪار جو آزاد دؤر هوندو آهي. جنهن ۾ هو جذباتي گهڻو هوندو آهي، ٻيو دؤر سندس مڃيل حيثيت جو هوندو آهي جنهن ۾ هو جذباتي گهٽ ۽ سنجيده زياده هوندو آهي، پر ايترو آزاد نہ هوندو آهي، منجهس

مصلحت پسنديءَ جو رجحان پيدا ٿي چڪو هوندو آهي، اهو ئي سبب آهي جو ارنسٽ هيمنگ وي چيو هو تہ: ”نوبل انعام تخليق ڪار جو دشمن آهي. اڄ ڏينهن تائين اهڙو ڪو بہ اديب پيدا ڪو نہ ٿيو آهي جنهن نوبل انعام حاصل ڪرڻ کان پوءِ اهڙي نوبل تخليق ڪئي هجي.“ (63)

پر اسان وٽ سنڌ ۾ گهڻا اهڙا بہ اديب پيدا ٿيا آهن جن جي سڄي زندگيءَ ۾ جڙ تہ پهريون دؤر رهيو آهي، جن جي وجود ۾ اڻ تڻ ۽ محروميءَ جو احساس ايترو شديد آهي جو هنن جي هر تخليق پهرئين اتساهہ وانگر رهي آهي. نئين نکور ۽ شاهڪار! علي بابا بہ انهن ليکڪن مان هڪ آهي، جن کي پنهنجي طبقي جي محرومين جو شديد احساس آهي، هو نہ ڪٿندڙ هڪ طويل جنگ جو سپاهي آهي، جنهن کي اهو احساس آهي ”تہ مان غريب جو ٻار آهيان ۽ هن ادبي دنيا ۾ ٽپي پيو آهيان جنهن ۾ ويد وياس کان وٺي هومر گوئٽي ۽ ٽئگور تائين سڀ اميراڻا ٻار هئا“ (64) علي بابا کي اهو بہ احساس آهي تہ ”هيءَ دنيا پل صراط جهڙي ترار آهي جنهن تي پاڻ سنڀالڻ ڏکيو ڪم آهي، مٿان باهہ ۽ هيٺان لاوي جو ساگر پيو چلڪي، موت کان سواءِ ڪٿي نہ ختم ٿيندڙ سفر آهي“. (65)

ايڏي عذاب ۾ علي بابا لکي ٿو جنهن جي پنهنجي داخلي دنيا آهي جنهن ۾ سپنا بہ آهن تہ مقابلي بازي بہ! علي بابا جو پنهنجو چوڻ هو تہ ”هو لاڳيتو هڪ فئنٽاسيءَ جي دنيا ۾ رهي ٿو“. (66)

پر پوءِ بہ اسان سندس ڪهاڻين ۾ ڏسنداسين تہ هو رومانٽڪ نہ پر هڪ سخت حقيقت پسند آهي. سندس هر ڪهاڻيءَ جو ڪردار غربت ۾ ورتل، پسجندڙ هيسيل ۽ مظلوم آهي، جنهن جو شمار عام ۾ آهي، جنهن کي وڏيرا ڪت خلق چوندا آهن. علي بابا انهي دنيا ۾ رهي ڪري ان دنيا جي ڪردارن جي وجود کي محسوس ڪيو آهي.

علي بابا جي ڪهاڻين جا ٽي پاسا آهن جيڪي ٽن موضوعن ۾ ورهايل آهن. هڪڙا اهي ڪردار آهن جيڪي پنهنجا ديس واسي آهن جن جي پيرن هيٺان ڌرتي کسجي رهي آهي، جن سڄي تاريخ ديس لاءِ پنهنجي قوم لاءِ قربانيون ڏنيون آهن. جن جو فڪري ٽڪراءُ انهن قوتن سان آهي جيڪي ڦورو آهن. عقيدي جي نالي ۾ انسانيت جو خون ڪن ٿا، تاريخ جو

ڦيٽو الٽو گهمائڻ چاهين ٿا. جن هميشہ عوام کي لٽيو ڦريو ۽ انهن تي حڪمراني ڪئي. ڪهاڻين جو ٻيو پاسو معاشي آهي، جنهن ۾ اهي ڪردار آهن، جن وٽ مانيءَ جو اڌ بہ پنهنجي وجود جي بچاءُ لاءِ ڪائنات جيڏي اهميت رکي ٿو. جن وٽ هر وک تي اذيت آهي گهور انڌڪار ۾ ٿاٻڙجي رهيا آهن، سندن نيڻن ۾ نراسائيءَ جا پاڇا آهن.

ڪهاڻين جو ٽيون پاسو جمالياتي آهي، جيئن هند جي فڪر جو مرڪز سچ، سک ۽ سونهن (ستيم شيوم سندرم) رهيا آهن. تيئن سنڌ ۾ ادب جو مرڪز بہ اهي ٽئي پهلو رهيا آهن. پر حالتن تحت، ڪو بہ هڪ پهلو نمايان رهي ٿو. يا وري ٽئي پهلو گڏجي اچن ٿا. پر جتي حالتون جنسي گهٽ ۽ ٻوسٽ واريون هجن، جاگيرداري قدر سماج تي حاوي هجن ۽ معروضي طور وچيون طبقو شهري ۽ مغربي تهذيب جي اثر ۾ چٽا پيٽي ڪرڻ لاءِ آتو هجي، اتي جيڪي ٻهراڙين مان آيل نوجوان جنسي ڪجروي جو شڪار ٿين ٿا. علي بابا انهن پهلوئن کي بہ ڪهاڻين ۾ نمايان جڳهہ ڏني آهي.

جهڙي طرح ترقي پسند اديبن معاشي مسئلي کي بنيادي اهميت ڏني ۽ انهن طبقاتي مسئلي جي بنياد تي مواد جي چونڊ ڪئي، اهڙيءَ طرح علي بابا بہ اهڙن موضوعن جي چونڊ ڪئي جن مان ڪردارن جي طبقاتي صورتحال چغلي کائي ٿي، جيئن سندس ڪهاڻي ”پاڳان“ هن ڪهاڻيءَ ۾ هيٺئين طبقي جي هڪ ڪردار جو الميو آهي، جنهن وٽ ڪجهہ بہ ناهي، پاڳان ۽ سندس ماءُ ٻن فقيرياڻين جا ڪردار آهن. جن سان ڪهڙيون زيادتيون ٿين ٿيون انهن کي ڪهاڻيڪار نروار ڪيو آهي. ڪهاڻيڪار ظاهر ڪري ٿو تہ معاشي بنياد تي انسان کي تحفظ، عزت ۽ مان ملي ٿو. جن وٽ ڪجهہ بہ ناهي انهن جي عزت بہ محفوظ نٿي رهي ۽ نہ وري هو ڪنهن مذهب کي پنهنجائين ٿا. هنن جو مذهب غريبي آهي، جيئن ڪردار چوي ٿو:

”اي ساهہ لطيف کير ڪجان... اي قلندر شاباج کير ڪجان.. اسين نہ هندن ۾ نہ مسلمانن ۾، ڏاڍا گريب هون ڏاڍا گريب....“ (67)

اهڙي ئي موضوع تي هڪ ٻي ڪهاڻي ”چنڊ ۽ ماني“ آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ غربت جي انتها ڏيکاريل آهي جنهن ۾ هڪ ماءُ ۽ پٽ بک جي

جنگ وڙهي رهيا آهن. ماءُ سوين حيلا ۽ وسيلا ڪرڻ کان پوءِ به پنهنجي پٽ لاءِ ڪاڏو هٿ ڪرڻ ۾ ناڪام رهي ٿي ۽ ٻنهي پٽن کي دلاسو ڏيندي چوي ٿي ته:

”پاڻ غريب آهيون پنهنجي ماني جو حساب چنڊ وانگي آهي ڪڏهن چوٿو ڪڏهن اڌ. ڪڏهن سڄي ته ڪڏهن آهي ئي ڪانه“. (68)

علي بابا انهن ليکڪن مان آهي جيڪي موجوده سماجي ڍانچي ۾ زندگيءَ کي عذاب محسوس ڪن ٿا ۽ هڪ نئين سماجي نظام جي اڏاوت جي کوج ۾ رهن ٿا. موجوده سماج جي معاشي گهوٽالي ۾ جيون هڪ گهاٽي جي ڏڪي وانگر لڳندو آهي، جنهن ۾ ضايع ٿيڻ جو احساس پل پل ستائي ٿو جيئن علي بابا چوي ٿو:

”ڪڏهن ڪڏهن پنهنجون ڳالهيون پنهنجو جيون به پرايو لڳندو آهي، جيون ۾ جو ڪجهه آهي، جڻ سڀ پرايو آهي. پنهنجو ڪوئي ڪونهي. ڀلا آئون پنهنجو ڪڏهن رهيو آهيان! الا... مون ته پاڻ کي ڪڏهن اڄ لکي اهميت ئي ڪا نه ڏني آهي؟ مان زال جو آهيان. ڏيئر ۽ پٽ جو آهيان، پوڙهي ماءُ ۽ پيءُ جو آهيان. ڳوٺ وارن جو سنگتين ساٿين، واين ماين ۽ شهر واسين جو آهيان. الا هي جيون ڪيڏو نه عذاب آهي ڪيڏو نه ڪلاپ، ماڻهو پاڻ سان ڪوڙو؟ پنهنجو پاڻ کان اٽوادا.... “(69)

علي بابا جي ڪهاڻين ۾ فڪري طور بي شمار سوال اٿاريل آهن جيڪي تاريخي تسلسل سان ڳنڍيل آهن سندس ڪهاڻين ۾ ڏک، ظلم، نفرت، مجبوري ۽ جنسي مسئلن کي موهن جي دڙي جي تاريخ جي پس منظر ۾ ڪنيل آهي ۽ ائين لڳندو آهي، جڻ ڪو ڀٽڪيل روح هر دؤر، هر جنم کان صدين جو سفر ڪندو رهي ٿو. ڪٿي سرسبز شاداب واديون آهن، ڪٿي گگهه اونداهي آهي، ڪٿي ديويءَ جو روپ نروار ٿئي ٿو ڪٿي ڌرتيءَ کان جلاوطن ڪيو وڃي ٿو. سندس ڪهاڻين ”زندگي“، ”ڪروڙ ۽ ماڻهو“، ”نئون سال پراڻو ڪال“، ”جيون ڪوئي جهوٽو آهي“، ”دور آڪاس“ ۾ اهڙيون فڪري جهلڪيون موجود آهن.

علي بابا زندگيءَ جو ڪارج ۽ زندگيءَ جو جوهر پيار ۾ ڳولهي ٿو. سندس هر ڪهاڻيءَ ۾ الميو امن ۽ پيار جي اڻ هوند کان شروع ٿئي ٿو.

سندس ڪهاڻي ”هڪڙو سوال“ ۾ انهيءَ ڳالهہ جو والهانہ اظهار آهي، جتي فرد ۽ جيون سرمائيداري نظام جي ڀيانڪ روپ ۾ گم ٿي رهيو آهي.

”مان زندگيءَ جي اٿاهہ اونداهہ ۾ گم ٿي ويس، جتي ملن ۽ مالگدامن جي ڀيانڪ، گڙگڙائيندڙ گوڙ ۽ هر گهٽي جي موڙ کان هزارين بکيا ۽ اگهاڙا، اپاهج بيمار چهرا بدروحن وانگر، منهنجو پيڇو ڪري رهيا هئا، جي ازل کان سوالي نشان بنجي منهنجي اڳيان اچي بيهندا رهندا آهن ۽ جن کي اڄ ڏينهن تائين مان ڪو بہ جواب نہ ڏئي سگهيو آهيان“. (70)

سرمائيداري نظام جي انهي ڀيانڪ روڪ ۾ انسان روز بہ روز ويڳاڻو ۽ انارڪيءَ ڏانهن ڌڪجي رهيو آهي، پيار جي جڳهہ تي خريد و فروخت ۽ امن جي جڳهہ تي وحشي پڻو پيدا ٿي چڪو آهي. ڪهاڻي ”هڪڙو سوال“ ۾ هڪ آسماني پريءَ کان سوال ڪري ٿو تہ ”زندگي کي حسين تر بنائڻ لاءِ سڀ کان بهتر اپاءُ ڪهڙو ٿي سگهي ٿو؟“ ۽ پري جواب ۾ چوي ٿي، ”پيار ۽ امن، پر اهي ٻئي شيون توهان وٽ ناياب آهن.“ (71)

نتيجو

علي بابا هڪ حساس ڪهاڻيڪار آهي. انهيءَ سنڌي ماڻهو جو تسلسل آهي جيڪو ڏاهپ، علم ۽ ساڃاهہ جي منزلن کي ڇهندي پيار ۽ امن جو تلاشي بنجي پوندو آهي ۽ سنڌ جي ان سرزمين جي خطري کي ڳولڻ لڳندو آهي جنهن تي پنج هزار سال اڳ انسانيت هئي، پيار ۽ امن هو جتي نينهن اچل هئي ۽ انهي فڪر جو پوئلڳ ٿي پوندو آهي، جنهن ۾ انسانيت پروري هجي، زندگيءَ لاءِ احترام هجي، جبلي ۽ فطري ضرورتن لاءِ جاگيرداريءَ جا سڙيل قدر آڏو نہ ايندا هجن!

ٻيا ڪھاڻيڪار

مٿي انھن ڪھاڻي ڪارن ڪي زير بحث آندو ويو آھي جن جي ڪھاڻين ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسندي جا فڪري پھلو نمايان آھن. بلڪ انھن ڪھاڻيڪار جي سڃاڻپ بہ انھي فڪر سان ٿئي ٿي. پر انھي کان علاوہ ٻيا بہ اھڙا ڪھاڻيڪار آھن جن جون ڪھاڻيون گھٽ آھن يا وري انھن جون ڪھاڻيون ڪجھ ترقي پسند لاڙي جي نمائندگي ڪن ٿيون، انھن ۾ رسول بخش پليجو، طارق اشرف، ماھتاب محبوب، قمر شھباز، نورالھديٰ شاھ وغيرہ آھن.

رسول بخش پليجو سنڌي نثر ۾ ھڪ منفرد ۽ نمايان حيثيت رکي ٿو. خاص طور سان تنقيد جي ميدان ۾ سندس ڪتاب ”انڌا اونڌا ويچ“، ”سنڌي ذات ھنجن“، ڏاڍا ڪارائتا ۽ فڪري طور ترقي پسند رخ ڏيکاريندڙ ڪتاب آھن. سندس ڪھاڻيون گھٽ آھن پر فني ۽ فڪري طور پختيون ۽ مشاھداتي آھن، سندس پھرين ڪھاڻي ”پسي ڳاڙھا گل“ 1966ع ۾ ڇپي، منجھس جماليات جي آفاقي قدرن کي ڏاڍو مٿانھون ڪيو ويو آھي.

”تون سونھن آھين، تون منزل آھين، تون انساني ڪمزورين، مجبورين، خوشين ۽ غمن کان بالاتر آھين“. (72)

”تون ڳوٺ جي سمورين شين ۽ ماڻھن جي مالڪ ۽ مختيار آھين، فقط تنھنجي سونھن ۽ تنھنجي جواني اٽل آھن. لافاني آھن ٻيو سڀ ڪجھ ھيچ آھي، بي معنيٰ آھي“. (73)

انھي لافاني حسن ۽ جماليات کي بي معنيٰ بنائڻ وارو ھي سماج آھي جيڪو جاگيرداريءَ جھڙن دقيانوسي قدرن ۾ قاتل آھي. ھن ڪھاڻيءَ ۾ بہ پيار ڪرڻ وارا راج جي تنگ نظريءَ ۽ ذات پات جو شڪار ٿين ٿا. جڏھن تہ انھن کي سنڌن گھرن وارا ۽ خاندان بہ نٿو روڪي پر سماج وچ ۾ ديوار آھي. ڪھاڻي جو فڪري نڪتو اھو آھي تہ فردن جي رضامندي يا خواھش

ڪافي ناهي جيستائين فرد جي آزاديءَ کي سماج قبول نٿو ڪري ۽ سماج بدلائڻ سان ئي فرد بہ خوش خرم رهي سگهن ٿا.

سندس ڪهاڻي ”اڄ اڳڙيا آيا“ ۾ هڪ خاص مقصد سمايل آهي تہ ڪنهن اهڙي ڪردار کي جيڪو ڏوهاري هجي، ظلم جي سرشتي جو آلہ ڪار هجي، انهي ۾ سچائي جو فهم پيدا ڪري سگهجي ٿو جو هو پنهنجي طبقي کي سڃاڻي ناانصافي خلاف آواز اٿاري سگهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ اهڙو ڪردار ”ساجن مهاڻو“ آهي جيڪو وڏيرن جي خلاف بغاوت ڪري وطن پرست ۽ انقلابي بنجي وڃي ٿو. هيءَ ڪهاڻي سنڌي ماحول جي جاگيردارانہ پس منظر ۾ لکيل آهي. ڪهاڻي ”وڏيو هئين تہ ويهہ“ ون يونٽ دوران چوٿين مارچ کان پوءِ هلندڙ تحريڪ تي لکيل آهي، قيدين سان رياست جو سلوڪ ۽ اخباري بيانن ۾ منافقي سامهون اچي ٿي.

ڪهاڻي ”سچ جو ڏينهن“ ڏاڍي دلچسپ ۽ طنز سان ڀرپور آهي جنهن ۾ سائنسدان سچ ڳالهائڻ جو پائوڊر ايجاد ڪن ٿا، جيڪو سنڌ ۾ بہ ڇٽڪاريو وڃي ٿو. پوءِ اخبارن کان وٺي صوبيدار ۽ هوٽل جي بيري تائين ماڻهو جڏهن سچ ڳالهائين ٿا تہ ڏاڍي دلچسپ صورتحال پيدا ٿئي ٿي، ڪهاڻي جو مقصد آهي اهي سچايون جيڪي اسان وٽ منافقي جي لباس ۾ ڍڪيل آهن جيڪر اگهاڙجن تہ صورتحال ڇا ٿئي!

مجموعي طور رسول بخش پليجو عوام، محنت ڪش، هاري ناري سان فڪري طور سلهاڙيل آهي، هو سيني جو جائزو سندن سماجي حالتن ۾ وٺي ٿو ۽ ”ائين لکي ٿو جيئن گورڪي لکندو هجي جو هن جي اڳيان شاعراڻي دنيا جي جاءِ تي عملي جدوجهد ۽ ڇڪتاڻ جي دنيا موجود آهي.“ (74)

طارق اشرف

طارق اشرف جي ادبي دنيا ۾ گهڻي خدمت ڪيل آهي. هن سنڌي ادب ۾ شاهڪار رسالو ”سهڻي“ متعارف ڪرايو، جنهن گهڻن اديبن کي متعارف ڪرايو ۽ ساڳئي وقت سنڌ جي مزاحمتي ادب ۾ سندس وڏو ڪردار هو. طارق اشرف 1962ع کان ڪهاڻيون بہ لکڻ شروع ڪيون.

سندس ٻہ مجموعا ٻہ شايع ٿيا جن مان هڪڙو ”سونهن پٿر ۽ پيار“ ۽ ٻيو ”زندگيءَ جو تنها سفر“ آهي. سندس ڪهاڻين ۾ مختلف موضوع شامل آهن جن ۾ غريب ماڻهن جا طبقاتي سماج ۾ مسئلا، پيار ۽ محبت، سماجي قدرن ۾ ڪشمڪش وغيره. سندس ڪهاڻين ۾ ”ڇهبڪ“، ”مارڪيٽ“، زندگي او زندگي“ ۽ ”درد جا ڏينهن درد جون راتيون“ مشهور آهن.

ماهتاب محبوب

سنڌي اديب عورتن ۾ ثميره زرين، رشيده حجاب کان پوءِ ماهتاب محبوب جو نالو اچي ٿو. هن جي ڪهاڻين جو پهريون مجموعو ”چانديءَ جون تارون“ هو ان کان پوءِ ”پرهہ کان پهرين“، ”مني مراد“ شايع ٿي چڪا آهن. سندس ڪهاڻين ۾ بدلجندڙ معاشري ۾ زندگي جا طور طريقا ۽ انهي زوال پذير سماجي زندگيءَ ۾ رسمن ۽ رواجن جي شڪار انسانن جا مسئلا موجود آهن. ماهتاب محبوب اڪثر گهريلو زندگيءَ ۾ اڻ وڻندڙ واقعن ۽ انهن مان ڏک ۽ سک جا پيدا ٿيندڙ جذبا زير موضوع آندا آهن. سندس ڪهاڻين ۾زوال پذير سماج کان نفرت ۽ نئين تعمير ٿيندڙ سماج جي جهلڪ موجود آهي. سندس مجموعي فڪر روشن خياليءَ جي نمائندگي ڪري ٿو.

نور الهديٰ شاهہ

نئين نسل جي عورت ليکڪن مان نور الهديٰ شاهہ جو نالو نمايان آهي. هن جو پهريون مجموعو ”جلاوطن“ 1980ع ۾ ڇپيو ۽ ٻيو مجموعو ”ڪربلا“ 1982ع ۾ پڌرو ٿيو. نور الهديٰ شاهہ جي تخليق جا ٻہ دؤر آهن، پهريون دؤر جنهن ۾ هن پنهنجي انداز ۾ جذباتي ڇڪتاڻ جي اوبر ڪيڍي آهي ۽ سخت جنوني انداز ۾ جاگيرداريءَ جي اخلاقي قدرن تي وار ڪيو آهي، انهن قدرن کي ننديو آهي جن ۾ منافقي آهي، مرد جي بالادستي آهي، سندس خيال ۾ عورت سان عزت غيرت ۽ مذهب جي نالي بيواجبي ٿئي ٿي. سندس چوڻ آهي تہ

”مون ادب ۾ ڪا ڪيپ ڪٺڻ لاءِ ڪونهي لکيو منهنجي اندر جو زهر جيڪي مون کي سنڌي سماج کان وراثت ۾ مليو آهي مون کان لکرائي ٿو.“(75)

سندس ڪهاڻين جي پهرئين دؤر ۾ هوءَ داخليت پسند وڌيڪ آهي ۽ فڪري طور ”جديديت“ جي فڪر ۾ ڪيس شمار ڪري سگهجي ٿو جنهن جو ذڪر اسان اڳتي هلي ڪنداسين، پر سندس لکڻين ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند پهلو اسان زير بحث آڻيون ٿا.

سندس لکڻين ۾ بغاوت آهي، وڏن خاندانن ۽ وڏيرن خلاف جن سماج کي اونداهي کوهه ۾ اڇلائي ڇڏيو آهي. سندس چوڻ آهي ته ”مان اجهو اناالحق جو نعرو ٿي هڻان، اي ديس واسيو! آئون سرخ انقلاب جو پهريون پل آهيان“. (76)

سندس مشهور ڪهاڻي ”جلاوطن“ ۾ عورت جا اهي داخلي جذبا آهن جن ۾ هوءَ قدرن کان آزاد ٿي سوچي ٿي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هوءَ سيدن جي حويليءَ تي پهريون وار ڪري ٿي. نور الهديٰ شاهه عورت جي انساني حيثيت، سندس جبلي فطري خواهشن سان بحال ڪرائڻ چاهي ٿي. هن جي فڪر جو محور وڏيرڪي سماج ۾ ٿيندڙ زيادتيون آهن جن ۾ هوءَ روشن خيال ٿي ڪري سوچي ٿي.

سندس تخليق جو ٻيو دؤر ”ڪربلا“ جي مجموعي کان شروع ٿئي ٿو جنهن ۾ هوءَ جذباتي هئڻ جي بجاءِ سنجيده (Mature)آهي ۽ سندس ڪهاڻيءَ جو موضوع عورت جي داخليت مان نڪري سماج جو رخ ڪري ٿو اهو سماج جنهن جو هر فرد پنهنجي جڳهه تي بي وس آهي، غربت ناانصافي ۽ بک جي پيڙا پوڳي ٿو. اهڙي موضوع جي ڪهاڻي ”ڪربلا“ آهي جنهن ۾ هڪ ڪٽنب غربت جي اذيت پوڳي ٿو ۽ مٿان وري جنگ جو عذاب انهن فردن کي نيست و نابود ڪري ڇڏي ٿو جنهن اجا مس ساهه کڻڻ سکيو هو. ڪهاڻي ”گورڪن“ به اهڙي پيڙا جي ڪهاڻي آهي جنهن ۾ گورڪن وينو ماڻهو مرڻ جو انتظار ڪري ۽ آخر اڻ ڄاڻائي ۾ پنهنجي پٽ کي ماري ڇڏي ٿو صرف پيٽ جي باهه وسائڻ خاطر. ڪهاڻي جي انجام ۾ ماڻهوءَ جا وار ڪانڊارجيو وڃن ۽ طبقاتي سماج کان

شديد نفرت ايري ٿي. مجموعي طور نور الهديٰ شاھ سچ جي تيز تلوار جهڙي تکي ڌارا تي سفر ڪيو آهي ۽ روشن خيال فڪر کي اجاگر ڪيو آهي ۽ پنهنجي قلم کي نشتر بنائي اهڙي سماج جي چير ڦاڙ شروع ڪري ڏني جنهن کي ڪئينسر لڳي چڪو آهي.

شاعري

روشن خيال ۽ ترقي پسند شاعر

ترقي پسند نقط نظر جي حامين جي اها گهر هوندي آهي تہ ادب سماج لاءِ بي ڪار ۽ نقصانڪار نہ هجي بلڪ ڪارائتو ۽ فائدي مند هجي ۽ اهو تڏهن ٿي سگهي ٿو جڏهن اديب سماج سان لاڳاپيل مسئلن ۽ موجوده مشڪلاتن کان واقف هوندا آهن. انهيءَ ڪري مجنون گورکپوري چيو هو تہ: ترقي پسند اديب لاءِ ضروري آهي تہ هو سنجيده ۽ اميد رکندڙ ۽ بلند حوصلي وارو هجي. (77)

۽ ساڳئي وقت ترقي پسند تحريڪن مان مراد بہ اها آهي تہ اهي سماجي ترقيءَ ۾ مدد ڏين ۽ ادب جي فني معيار تي پورو لهن. انهي نقط نظر موجب ڏٺو وڃي تہ سنڌ ۾ ترقي پسند شاعرن واقعي زندگيءَ ۽ زندگيءَ جي مسئلن کي سمجهڻ ۽ سمجهائڻ جو سليقو پيدا ڪيو. خاص طور سان انگريزن جي دؤر ۾ جديد ادبي شهپارا ترجما ٿيڻ کان پوءِ سنڌ جي ماڻهن ۾ اهو شعور پيدا ٿيو تہ دنيا رڳو وڏيري جي حڪمراني ۽ هاريءَ جي غلاميءَ تائين محدود ناهي، قدر يا روايتون ڪي بيٺل پاڻيءَ وانگر ناهن. ادب رڳو خيالي دنيا جي خوبصورت قصن جو نالو ناهي، بلڪ اهڙي بہ دنيا آهي جتي انسان غلاميءَ جون زنجيرون ڳاٽ مان لاهي اڇلائي ڇڏيون آهن. پورهيت، بازاري، گهٽ ذات، پيڙهيل ڏتڙيل انسان هوندي بہ وڏي طاقت آهي. هو رڳو مصيبتون سهڻ لاءِ پيدا ڪو نہ ٿيو آهي پر پنهنجي جدوجهد سان قسمت بدلائي سگهي ٿو. اهو ئي سبب هو جو سنڌ ۾ شاعريءَ ۾ جديد ترقي پسند روشن خيال نظرين جي اچڻ کان پوءِ پنهنجو رخ عوام ڏانهن موڙي ڇڏيو جنهن ۾ غريب جو ڏک، ڏرتيءَ جو سک، عام رعيت جي زندگيءَ جا وهنوار شاعري جا موضوع بنيا.

محترم رسول بخش پليجي چيو هو تہ: روشن خيال اديب پنهنجي ذات تائين محدود نہ هوندو آهي، بلڪ سموري انسانيت سان محبت رکندڙ هوندو آهي. سنڌ ۾ ڪشنچند بي وس جو نظم ”الله جهري مَ شال غريبن جي جهوپڙي“ حيدر بخش جتوئي جو- ”پلي آئين جي آئين درياءُ شاهہ“ فتح محمد سيوهاڻي جو ”دنيا جو دؤر“ حافظ شاهہ حيات جو نظم ”دلاسو“ وغيره مغربي ادب جي اثر هيٺ، نئين دؤر جي سنڌي شاعريءَ جي پرهہ ڦٽڻ جا آثار هئا. هنن شعرن جا شاعر پراڻا نالي چڙهيل عاشق نہ آهن جن جو ڪعبو قبلو سندن ليليٰ آهي. جن جي سموري ڪائنات يار جي گهٽيءَ تائين محدود آهي. جي رڳو مطلب جا يار آهن ۽ جن کي يار ملي تہ پوءِ سڄي دنيا پلي وڃي ڦاهو ڪائي مري. (78)

دنيا ۾ هر جڳهہ تي شاعريءَ جي فڪر جو پس منظر پهريائين معروضي حالتن ۾ نروار ٿيندو آهي پوءِ اهو فڪر فن ۽ ادب ۾ يا سماجي وهنوار ۾ ظاهر ٿيندو آهي. سنڌ ۾ روشن خياليءَ ۽ ترقي پسند فڪر جي اسرڻ وڌڻ ويجهڻ جون معروضي حالتون پيدا ٿي چڪيون هيون انهي ڪري مختلف شعر هن فڪر مطابق اڳتي اچڻ لڳا، اسان انهن شاعرن جو جائزو الڳ الڳ وٺنداسين جن جي شاعريءَ ۾ ترقي پسند فڪر نمايان آهي.

حيدر بخش جتوئي (1970- 1901ع)

ڪامريڊ حيدر بخش جتوئيءَ جي شخصيت گهڻ پاسائين هئي، هو بهادر، مظلومن جو حمايتي، هارين جي حقن لاءِ بي خوفيءَ سان وڙهندڙ ڪميونسٽ ۽ سوشلسٽ فڪر جو حامي ۽ترقي پسند شاعر هو. هن جو واسطو ڪجهہ وقت ٿياسافي (Theosophy) وارن سان بہ هو. جنهن جو ذڪر اسان اڳ ۾ ڪري آيا آهيون. هي اهو دؤر هو جڏهن ڄيٺمل پرسرام گلراجاڻي، جمشيد نسروانجي، شيخ عبدالحميد سنڌي، پروفيسر واسواڻي، ڪامريڊ عبدالقادر، ميرو خان، محمد امين کوسو جي ايم سيد، سنڌ ۾ سياسي طور روشن خيال فڪر جا حامي ۽ بنياد رکندڙ هئا.

ڪامريڊ سوڀي گيانچنداڻيءَ جو چوڻ آهي تہ 1945ع ۾ ٻي جنگ عظيم جي خاتمي کان پوءِ دنيا ڀر جي ملڪن ۾ انقلاب ۽ ڪميونسٽ تحريڪن ڀڙڪو کاڌو ۽ان اپار واري دؤر کان حيدر بخش جتوئي بہ شدت سان متاثر ٿيو ۽ هن ۾ عوام جي خدمت لاءِ نڪري پوڻ جو اٿل جذبو پيدا ٿيو. (79)

سندس شاعريءَ ۾ غزل رباعيون، نظم، قصيدا وغيره موجود آهن. سندس مشهور نظم (درياءُ شاهہ) سنڌي شاعري ۾ وڏي اهميت رکي ٿو چو تہ هن ۾ اها فڪري اهميت سمايل آهي جيڪا موهن جي دڙي ۽ ويدن ۾ ڌرتي ماتا ڪي آهي، جيئن ڪبير ڀڳت چيو هو تہ:

ڌرتي ماتا تم بڙي
تم سي بڙا نهين ڪوئي
ساڌو اوپر آسڻ ڌري
سدا ست سنگت هوءِ

۽ حيدر بخش جتوئي ڌرتيءَ کي اها ئي حيثيت ڏيندي درياهہ کي پليڪار چوي ٿو تہ هو سمجهي ٿو تہ زندگيءَ جو وهنوار ۽ هن ڌرتي کي باغ عدم بنائڻ وارو اهو درياءُ آهي. چوي ٿو:

تون داخل ٿئين سنڌ ۾ ٿو اخير،
جا آ عشق تنهنجي اصلا اسير،
ڪري تنهنجي پوڄا مڃي تو کي پير،
اي سنڌو سدائين، تون ڪر سنڌ سائي،
تون هنمام سان رهہ، وفا سان هميشہ
جو سنڌو سواءِ سنڌ جي ڪجهہ بہ ناهي،
پلي آئين جي آئين درياهہ شاهہ!

هن نظم ۾ اميد وارو ۽ عوامي پهلو موجود آهي، سنڌ لاءِ ۽ سنڌي عام ماڻهو لاءِ سڪ ۽ پيار محبت جو جذبو موجود آهي.

سندس طويل شعر ”آزاديءَ قوم“ هندستان جي ان معروضي صورتحال جي عڪاسي ڪري ٿو جنهن وقت ناگرين جي خلاف جدوجهد هلي رهي هئي، فضا ۾ هڪ شور هو. عام خيال، هندو ۽ مسلمان جا خيال يا وري انگريزن جا خيال هر ڏر جا پنهنجا موقف ۽ پنهنجا رايا هئا. انهن سڀني خيالن کي شعر ۾ حيدر بخش جتوئيءَ ڏاڍي فنڪاريءَ ۽ سچائيءَ سان پيش ڪيو آهي. مثال ان وقت عام ماڻهن جو ڇا خيال هو، ڪي چوندا هئا ته آزاديءَ جو خواب ڏسڻ بي وقوفي آهي، ڪن جو خيال هو ته انگريز حڪومت اسان کي سڌاريو آهي. حيدر بخش جتوئي جي هن شعر ۾ مختلف خيال موجود آهن، نموني طور اسان هيٺ ڏيون ٿا.

عام خيال:

ڪٿي انگريزن جو لشڪر ڪٿي ديسين جو جٿو
ڪير ٿو ڦاڙي وجي پنهنجو جبل ساڻ مٿو
جي مٿو ويو ته بچيو ڇا بيو، ڪم سارو لٿو
هند واسين کي اهو عقل اڃي ڇا ڪان نٿو.
خون ريز آ، قَبقَ اندر آزاديءِ قوم.

مسلمانڪو خيال:

پانهنجي لاءِ هي تحريڪ خطرناڪ آهي،
پانهنجي لاءِ هي تحريڪ مسخ ۽ خاڪ آهي.
هندو تعداد ۾ زور آهه، ۽ چالاڪ آهي
آڏو اسپين ڦري ۽ ڪئي دل چاڪ آهي
قوم هندو ئي همراز آ آزاديءِ قوم.

هندڪو خيال:

سال پنجاهه ڪروڙن جو اهو گيان آهي.
هندو وانگر نه ٻئي ڪنهن کي ٻڌي ڏيان آهي.
هندو ويدن کان ئي يورپ جو وڏيو مان آهي.
جٽ آ دشت آ جوجو به مسلمان آهي.

ڪهڙي مسئلي جي هي ٻڪواز آ آزاديءِ قوم.

انگريزي خيال:

جاهلن کي آ نوازيو ۽ سڌاريو انگريز
ظلم کان زور کان آ ملڪ کي تاريو انگريز
شينهن ٻڪري گڏ ڪارايو ويهاريو انگريز
پوءِ بہ چئو ٿا ڪيو ملڪ مان ڏاريو انگريز؟
پوءِ بہ آواز آ ٻڪواز آزاديءِ قوم؟

۽ اهڙي صورتحال ۾ شاعر جو پنهنجو خيال ڇا آهي.

شاعراڻو خيال:

جيئن هوا ساهہ جي لئي، سچ بصارت جي لاءِ
جيئن فضا ماده جي حرڪت ۽ عمارت جي لاءِ
آهہ آزاديءِ ائين مغربي طاقت جي لاءِ
آهہ آزاديءِ قوم ائين شرافت جي لاءِ.
دلنواز آهہ سرفراز آ آزاديءِ قوم.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ اقتدار ي قابض حاڪمن عوام جا حق غضب ڪيا ۽ آزاديءَ جي خواب کي وکيري ڇڏيو. اهڙي صورتحال کي 1968ع ۾ سندس لکيل نظم ”پاڪستان زنده آباد“! ۾ واضح ڪيل آهي. ان وقت جي اميرن، سرمائيدارن، جاگيردارن جو آزاد ملڪ جي نالي ۾ عوام سان ظلم جو هڪ پاسو ڏاڍو طنزيہ انداز ۾ ڏيکاريو آهي ۽ ملڪ جي سياسي ۽ سماجي پاليسيءَ جو آئينو ڏيکاريو ويو آهي. ياد رهي تہ 68ع ۾ ايوب شاهيءَ جو دؤر هو، ون يونٽ لڳي چڪو هو. سنڌي اديبن شاگردن ۽ عوام جي جدوجهد شروع ٿي چڪي هئي. انهي پس منظر ۾ هڪ نظم هڪ طرف آزاديءَ جي کوکلي پن کي ظاهر ڪري ٿو ٻئي طرف عوام ۾ جدوجهد جو اتساهہ ڏئي ٿو.

نموني طور:

پريو پل قيد خانن کي ! ڪريو قابو جوانن کي
مارايو مهربانن کي! نهوڙيو نڪتہ دانن کي
اجهايو شمع دانن کي! چڙهيو ڪاتي زبانن کي
پڙهو قومي ترانن کي! تہ پاڪستان زنده باد!
شاگردو! ڏسو دنيا جي شاگردن جوانن کي!
وڏي هڪ امتحان خاطر چڙهي پيو امتحانن کي!
بنايو پنهنجي نئين دنيا پيچو سڀ پوتخانن کي
مٽيو نقش پراڻن کي، تہ پاڪستان زنده باد!

حيدر بخش جتوئيءَ تي دنيا ۾ ٿيندڙ تبديلين خاص طور سان طبقاتي جدوجهد ۽ روسي انقلاب جو اثر هو انهي ڪري پنهنجي شاعريءَ ۾ نظرياتي پرچار وڌيڪ ٿو ڪري انهي ڪري، پرم ابيچنداڻي چيو هو تہ: ترقي پسند ادب جون تقاضائون صحيح روپ ۾ پوريون نہ ڪري سگهيو. هو پاڻ کي هارين جي حقن تائين محدود رکي سگهيو جيتوڻيڪ ”شڪوه“ رچنا هڪ انقلابي شعر آهي پر اهو شعر ڪا ساهتڪ روايت قائم نہ ڪري سگهيو. (80)

ترقي پسند فڪر بہ مختلف مرحلا طئي ڪيا آهن پر گهڻن اديبن جو اڳتي هلي اهو اعتراف ٿيو تہ ترقي پسند تحريڪ ۾ مارڪسي تحريڪ جو جبري ۽ انتها پسنديءَ وارو روح سمائجي ويو آهي ان ڪري ادب جو اعليٰ فني معيار ختم ٿي ويو ۽ ادب رڳو نعريبازي بنجي ويو. مان سمجهان ٿو تہ حيدر بخش جتوئي انهي وقت سنڌي عام ماڻهن کي شاعري ذريعي طبقاتي شعور ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. هارين، نارين، پورهيتن، ڪمين ڪاسبين کي پنهنجي پورهئي جي اهميت، وطن دوستي ۽ انساني جذبن جو شعور ڏيندي کين اصل دشمنن جي نشاندهي بہ ڪرائي ٿو.

سندس شعر ”اي سنڌي وڏيرا ڪجھ انسان ٿي!“ ۾ هو وڏيرن جي ڪردار کي وائکو ڪندي عوام کي ٻڌائي ٿو تہ:

وڏيرا حڪومت جا چمچا سدائين!
جهڪي ظالمن کي ڪرن ”سائين! سائين!!“

غلامي سلامي خوشامد لنگهائين
ڪريا ”جي حضوري“ ڪري ڪيستائين
اجان ٻيي چون ٿا تہ انسان آهيون!

حيدربخش جتوئي پنهنجي شاعري ذريعي مسلسل عوام کي سندن ڏکن، اهنجن ۽ سر زمين سنڌ سان ٿيندڙ ظلمن کان آگاهي ڏئي ٿو. هو نہ صرف پنهنجي وطن ۽ پنهنجي ماڻهن کي آگاهہ ڪري ٿو پر دشمن جي نشاندهي ڪري ٿو.

اي آمريڪي ائٽم بام! لعنت تو تي صبح ۽ شام!
تو برباد ڪيو قتل عام! تو کان ٿيو الانسان بدنام!
هيرو شيما ناگا ساڪي!

هو نہ صرف سياسي، طبقاتي ڳالهہ ڪري ٿو پر ماڻهن جي پنهنجي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ سندن هزارين روپ ظاهر ڪري ٿو. جيڪي مثبت بہ آهن تہ منفي بہ آهن، هو چوي ٿو:

آدميءَ مان انسان ٿيو
آدمي انسان عالمي شان ٿيو
آدمي عالم ٿيو محسن ٿيو!
ارون ٿيو مارڪس ٿيو، لينن ٿيو!

۽ وري ماڻهن جو منفي روپ ٻڌائيندي چوي ٿو.

آدمي ”گوتم“ منجهان چنگيز ٿيو
خون نشان، خوني ۽ خونريزي ٿيو!
حضرت انسان هن اڳيان ناچيز ٿيو
روج ۾ تاتار ٿيو تبريز ٿيو!
مرثيہ خوان ماسڪو ايران ٿيو!
آدمي انسان مان حيوان ٿيو!

اهڙي طرح هو انسان جو عظيم روپ محنت ڪش هاريءَ کي ڄاڻائي ٿو ۽ کيس اتساهہ ڏئي ٿو تہ اٿي ظلم خلاف وڙهہ ڇو تہ مستقبل تنهنجو آهي طاقت اڳيان هر ڪوئي جهڪي ويندو آهي، سندس شعر ”هاري جو زمانو“ اهڙو اتساهہ ڏيندڙ هاريءَ کي سندس عظمت ياد ڏياريندڙ شعر آهي:

ظالمن ٿي لٽيو گهر ٻار خزانو تنهنجو
اٿ هاري اجهو آيو آ زمانو تنهنجو

هن شعر ۾ هو پورهيت ۽ هاريءَ کي ياد ڏياري ٿو تہ نئين دنيا جو نقشو مٽجي چڪو آهي. هاڻي مزدور ۽ هاريءَ جي بہ دنيا ۾ حڪومت قائم ٿي چڪي آهي. سندس اشارو سوويت يونين جي انقلاب طرف آهي:

هاڻي مزدور ۽ هاريءَ جي حڪومت آهہ
يعني برباد حڪومت جي علامت ٿي آهہ
قائم انسان سان انسان جي سنگت ٿي آهہ
پورهئي محنت لئي دنيا هتي جنت ٿي آهہ
نئين دنيا آ مٽيو نقشو پراڻو تنهنجو
اٿ هاري اجهو آيو آ زمانو تنهنجو.

حيدر بخش جتوئيءَ جي شاعريءَ ترقي پسنديءَ جي صرف مارڪسواد پهلوئن تائين محدود ناهي بلڪ سندس ترقي پسنديءَ جو دائرو وسيع ٿي انسانيت پرستي ۽ صوفياڻي فڪر تائين ڦهلجي وڃي ٿو. جيئن (1) ”همہ اوست“ (2) ”فاني زمانو“ ”شڪوه“، ”حڪايت“ وغيره شاعريءَ جا اهي نمونا آهن جن ۾ زمان مڪان، وحدت ڪثرت، خدا ۽ بندي بابت فڪر موجود آهي، جنهن ۾ هن دنيا جي ٺهڻ ۽ تعمير کي خدا جي ترقي پسندي قرار ڏئي ٿو:

توکي عاجز ڪيو اڪيلائي ڇڏيئيءَ نيٺ عدم
تو ڪيا تنهنجي شڪم مان لکهار ٻار پدم
ڪن فڪان کي زدل آڻي ۽ رسايو تو بدم.
هي جهان ناهي ڪنيئي نيٺ ترقيءَ تي قدم
تو جهان ناهيو ۽ تنهن ۾ تو ڪيو اهڙو ڪمال
جو انهيءَ جو نہ ڪنهن کي هو ڪڏهن خواب و خيال.

نتيجو:

مجموعي طور حيدر بخش جتوئيءَ جي شاعريءَ ۾ روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر موجود آهي جنهن جو دائرو صرف مارڪس ۽ لينن جي نظرياتي پرچار تائين محدود نہ آهي بلڪ هن جي شاعريءَ ۾ ديس واسين جا

ڏک پيڙائون ۾ انهن لاءِ زندگي جا اميد وارا پهلو جاڳايل آهن سندس شاعري فطرت جي رمزن کان وٺي موجود معروضي حالتن جي عڪاسي ڪري ٿي.

عبدالڪريم گدائي (1978_1910)

"The mind of the artist and his sense of perception are directly determined by his social environment, the object that he sees exits only in relation to its surroundings." (81)

ترجمو: فنڪار جو شعور ۾ مشاهداتي حس سڌو سنئون، سماجي ماحول جا پابند آهن، هو جيڪا شيءِ ڏسي ٿو اها سندس آسپاس جي ماحول سان واسطو رکڻ جي ڪري وجود رکي ٿي.

عبدالڪريم گدائيءَ جي شاعري پڙهڻ کان پوءِ اهو چئي سگهجي ٿو ته گدائي پنهنجي جوانيءَ کان وٺي پيريءَ تائين جيڪي ڪجهه ڏٺو اهو سياسي، رياستي جبر هجي، عالمي سامراجي ظلم هجي يا سماجي ناانصافي هجي، پر گدائي پل پل انهن کي محسوس ڪيو ۽ خود ڀوڳيو ۽ هڪ حساس شاعر هئڻ جي ناتي پنهنجي شاعريءَ ۾ قلمبند ڪيو. گدائيءَ جي شاعري هڪ تاريخ آهي جيڪا اميرن بادشاهن جي جنگين ۾ انهن جي ڪارنامن جي نه پر انهن انسانن جي آهي جيڪي ائٽم بم ڦاٽڻ سان موت جو شڪار ٿين ٿا، جيڪي آزاديءَ جو خواب ڪٽي جنگ جوٽين ٿا، پر انهن سان ويساهه گهاتي ڪئي وڃي ٿي، جيڪي وڏيرن جي غلامي ۾ ڦاٿل آهن، جيڪي هن سموري طبقاتي نظام جي جبر جو شڪار آهن. گدائي صرف جوش ڏياريندڙ يا کوکلا نعرا ڏيندڙ شاعر نه هو بلڪه هو هڪ عملي انسان هو جيڪو پنهنجي ساٿيهه ديس واسين سان هر پل ظلم خلاف جدوجهد ۾ شامل رهندو هو. گدائي بنيادي طرح انسانيت پرست شاعر آهي، ٻي جنگ عظيم ۾ بي گناهه انسانن جو قتل ٿيندو ڏسي ٿو ته جنگ خلاف شاعريءَ ذريعي اظهار ڪري ٿو ۽ جڏهن جنگ بند ٿئي ٿي ته مبارڪ ڏئي ٿو. سندس شعر "جنگ جو خاتمو" انهي جو اظهار آهي:

بکن ۾ پاهه ٿيندڙ بي زبانن کي مبارڪ آ
ٿيو جو خاتمو دنيا جي اڄ درد نهاني جو.

۽ ڪيس جنگ جي دوران روس سان به همدردي آهي جو جنگ جي خاتمي تي ۽ اتحادين جي فتح تي هيئن چوي ٿو:

هميشہ روسين جي ضرب ياد رهندي هٽلر کي
ٽڙڪندو قبر ۾ پيي لاش بم گولن جي باني جو

سندس شاعريءَ ۾ طبقاتي شعور ۽ موجوده نظام جا اولڙا ان وقت به موجود آهن، جيئن 1946ع ۾ اليڪشن جي دوران هي شعر لکي ٿو.

وري آئي اليڪشن ۽ وري زردار نڪري پيا
چڙهي طره ڪلهن تي قوم جا پڳدار نڪري پيا.
سدائين جن ڪيو هارين ۽ مزدورن کي برباد
اهي ٿي قوم جا خادم ۽ خدمتگار نڪري پيا!

گدائي اها ڳالهہ جتائي ٿو ته ملڪ جو اصل معمار ۽ ديس جو سينگار محنت آهي جيڪو بکئي پيٽ رهي هر دم تعميراتي ڪم ڪري ٿو ڪارخانا هلائي ٿو زمينون کيڙي ٿو:

سڄي عمر جيڪو ٻين جي لاءِ ڪمائي
ٻين لاءِ محلات ماڙيون بنائي
ڪلون ڪارخانا ٻين لئي هلائي
پيو جو زماني کي روزي رسائي
اهو ملڪ پنهنجي جو معمار آهي
اهو ديس پنهنجي جو سينگار آهي.

۽ بار بار هو هارين کي سجاڳ ڪندي چوي ٿو:
تون زمين چيري منجهائنس لعل ۽ گوهر اپائين ٿو پر تنهنجا ٻچا بکون ڪاٽين ٿا، سردي ۽ گرمي ڏکيا رهن ٿا. تنهنجي ئي ووٽ تي وڏيرو وزارت تي پهچي ٿو ۽ تنهنجو ئي نمڪ کائي تو کي ڏنگي ٿو. مطلب ته هو پنهنجي شاعريءَ ۾ وڏيرڪي نظام جي سڄي تصوير پيش ڪندي مظلوم کي پنهنجي اهميت ۽ سندس مان ياد ڏياري ٿو. مطلب ته هو عالمي طور بدليل حالتن ۽ سوويت يونين جي انقلاب کان پوءِ سڄي دنيا ۾ آيل تبديلين کان باخبر آهي ۽ متاثر آهي. خاص طور سان ترقي پسند ادب جو روح ان وقت

اهو آهي تہ پورهيتن، مزدورن، غريبن، ڏتڙيلن، لاچار، بيوس انسانن کي اهو احساس ڏيارجي تہ هو بہ انسان آهن ۽ سندن محنت ۽ دم سان هيءَ دنيا تعمير ٿي آهي، تنهن ڪري اٿو ظالمن کان پنهنجو حق کسي وٺو ۽ گدائي وک وک تي پنهنجي شاعري ۾ اهو پيغام ڏئي ٿو.

آزاديءَ جي تحريڪ وقت هتان جي اديبن بہ اڳتي وڌي انهيءَ ۾ حصو ورتو ۽ سندن خيال هو تہ انگريزن جي غلاميءَ مان آزاد ٿيڻ سان عام ماڻهو سک جو ساهہ کڻندو. گدائي بہ انهن خوابن کي کڻي وطن جي اڏاوت ۽ پورهيت جي حالت سنوارڻ جي ڳالهہ ڪندي، اهڙين حالتن تي پهچي ٿو جتي "آزادي جي انگور" نالي نظم لکڻ لاءِ مجبور ٿئي ٿو. ڇو تہ هو پنهنجي پورهيتن، هارين ناري ۽ ديس جي ماروئڙن سان وابستہ آهي پر انهن جي حالت جڏهن نٿي بدلجي تہ چوي ٿو:

آزاديءَ انگور ڪڍيا ڪهڙا ڏيهہ ۾؟
ساعت هڪ نہ سنبران، ماروئڙا مسرور
ڏينهان ڏسن ڏوجهرا، راتين جو رنجور
آيل اباڻن سندا پل پل مون کي پور
سنگهارن جا سور سرتيون سليان ڪنهن سان؟

سندس شاعريءَ ۾ هو رنگ ۽ نسل، مذهبي مت ڀيد کي نندي ٿو. هو انهن جي هئڻ جو بنيادي سبب معاشري کي قرار ڏئي ٿو تہ اهي سڀ پيٽ بکئي جا سانگ آهن جو ڪو ملان پنهنجي ڳالهہ ڪري ٿو. پنڊت پنهنجي ڳالهہ ڪري ٿو. هو چوي ٿو تہ اهي سڀ نفرت جا سبب انسان ۾ ويڇا پيدا ڪن ٿا:

رنگ نسل جا ڍونگ اجايا،
پيٽ بکئي سڀ سانگ بڻايا.
ڇا گوري ۾ ڇا ڪاري ۾،
ساڳيو آهہ ستار
بڻايو سک جو ڪو سنسار
مذهب پنهنجو پيار گدائي
هندو مسلم سک عيسائي،
جوڙ سيئي هڪ مالڪ جي.

سپ ۾ ساڳيو يار،
ٻڌايو سڪ جو ڪو سنسار.

هن شعر ۾ گدائي جي فڪر جي روشن خيالي، ترقي پسنديءَ سان گڏ سنڌ ڌرتيءَ جي صوفياڻي فڪر جي جهلڪ پڻ موجود آهي. ساڳيءَ طرح گدائي ”هوليءَ جو تهوار“ نظم لکي پنهنجي سڪيولر ذهن جو ثبوت ڏئي ٿو ۽ ”پيجي آرس وري اج ديس جو جمهور جاڳيو آ“ نظم سندس جمهوريت پسنديءَ واري سوچ کي ظاهر ڪري ٿو.

نتيجو

مجموعي طور عبدالڪريم گدائي ترقي پسند ۽ روشن خيال شاعر آهي، سندس هر شعر ۾ عوام جي ڏک، درد، پيڙا کي بيان ڪندي هو دشمن جي نشاندهي ڪري ٿو ۽ مسلسل ماڻهن کي پنهنجي تقدير بدلائڻ لاءِ اتساهي ٿو.

سندس پهرئين ڪتاب ”ساڻيهه جا سور“ ۾ اها شاعري آهي جنهن ۾ طبقاتي ڪشمڪش جي منظر ڪشي ڪندي هارين نارين کي سجاڳ ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ۽انهن معروضي حالتن جي عڪاسي ڪري ٿو جن ۾ عالمي تبديلين جي پس منظر ۾ فڪري طور اديب ترقي پسند ڪردار ادا ڪيو.

سندس ٻيو ڪتاب ”پڪڙا ۽ پنهوار“ 1975ع ۾ ڇپيو. سال 1958ع کان وني جيڪا وٺ پڪڙ ٿي، سنڌ جي ماروئڙن سڀاجهڙن سانگيئڙن جي حقن تي جيڪي ڌاڙا هنيا ويا، جيڪي نياانصافيون ۽ ڏاڍ ٿيا، انهن خلاف سنڌ ۾ جيڪا جدوجهد ٿي، انهي جدوجهد جا ٽي رخ آهن. هڪ قوم پرست فڪر، ٻيو اها جدوجهد جيڪا مزاحمتي هئي، رياستي جبر خلاف ۽ ٽيون پاسو انهي جدوجهد جو هو جيڪا وڏيرن، اميرن، نوابن يا سرمائيدارن جي خلاف هئي، جنهن ۾ غريب هارين، پورهيتن، سڀاجهڙن، سانگيئڙن ۽ شاگردن حصو ورتو. هن دؤر ۾ ترقي پسند ادب جو پهلو وڏيڪ اڀريو ۽ گدائيءَ انهيءَ دؤر جو پنهنجي شاعريءَ ۾ نمايان ذڪر سندس ڪتاب ”پڪڙا ۽ پنهوار“ ۾ ڪيو.

شيخ اياز
(1923_1997ع)

شيخ اياز فڪري طور گهڻ رخو شاعر آهي. هو هر دؤر جي تقاضائن مطابق معروضي حالتن جي روشنيءَ ۾ پنهنجي داخلي جذبن جي اڇل ۾ فڪري طور عملي تجربن جو مسلسل جهاد ڪري ٿو. هتي اسان شيخ اياز جي انهيءَ شاعريءَ جي چند چاڻ ڪنداسين جيڪا فڪري طور ترقي پسندي ۽ روشن خياليءَ جي دائري ۾ اچي ٿي. شيخ اياز جي ترقي پسند شاعري جو هڪ وڏو دؤر هو. هي اهو دور هو جنهن لاءِ پليجي صاحب چيو هو ته ”هڪ عجيب ۽ غريب دور هو. سڀ ماڻهو بيچين هئا، تاريخ بيچين هئي. تبديليءَ جي لاءِ! تاريخ جو فرمان هو ته ان تبديليءَ سان هم قدم ٿي هلندڙ فڪر هجي، شاعري هجي، فن هجي، ادب هجي.“ (82)

هي اهو دؤر هو جنهن لاءِ غلام محمد گرامي چيو هو ته ”جديد سنڌي ادب انشاءَ الله هڪ نئين محشر ۽ نشاط ثانيه لاءِ صور اسرافيل جو ڪم ڏيندو. تاريخ ان کي ڪڏهن به وساري نه سگهندي“. (83)

شيخ اياز پنهنجي ذات ۾ هڪ اڪيڊمي هو. هن سموري دنيا جا فلسفا فڪر ۽ ادب پڙهيا هئا. هن عالمي طور ايندڙ تبديلين ۽ انسان جي بدلجندڙ روين ۽ حالتن کي ڏٺو. سنڌ ۾ اجان ترقي پسند تحريڪ پنهنجي جوبن کي ڪا نه پهتي هئي ان وقت شيخ اياز ڪوڙ ۽ سچ جي جهيڙي کي محسوس ڪيو ۽ ٿڌي ڌيمي لهجي ۾ فڪري گهرائيءَ ۾ چوي ٿو:

جهوني ڪوڙ سان منهنجو جهيڙو هلندو آخر تائين
نئون نئون سچ تون ڳوليندين، جيئين شال سدائين.(84)

شيخ اياز انهي ڳالهه کي محسوس ڪيو هو ته هي سچ ۽ ڪوڙ جي جنگ صدين جي آهي، نسلن کان وٺي هلندي رهي آهي. جا صرف سنڌس دؤر ۾ ممڪن آهي ته پوري نه ٿئي.

ممڪن آهه ته ڌرتيءَ جو ڏک پورو ڪو نه ٿئي
ممڪن آهه ته تنهنجو بابا وڙهندي جان ڏئي! (85)

پر سندس روشن خيال فڪر جي ڌارا تڏهن ڦٽي ٿي جڏهن هو چوي ٿو تہ:

نيٺ تہ ٻهندو ڪوڙ سدائين جنهن کي ناهہ ثبات!

نيٺ تہ ڦٽندو سچ جو سورج، نيٺ تہ ڪٽندي رات!(86)

هي پنجاهہ وارو ڏهاڪو آهي، جڏهن شيخ اياز ترقي پسنديءَ جي مشعل ٻاري ايندڙ نسل لاءِ سهائو ڪيو ۽ راهہ ڏيکاري. ان وقت سنڌ جي حالتن ۾ سماجي تبديلين جي ضرورت هئي، جاگيرداري قدر ۽ روايتون سگهاريون هيون، انهن ۾ ڏار وجهڻ جي ضرورت هئي. شيخ اياز انهي وقت وڏي واڪي چوي ٿو:

اسان لاءِ سيد تہ ڪا شيءِ نہ آ

اسان لاءِ شاعري وڏي بات آ

هي شعر انهيءَ ڳالهہ کي واضح ڪري ٿو تہ شاهہ لطيف جي حيثيت سندس ذات سبب نہ پر سندس فڪر ۽ شعر جي ڪري آهي، ذات پات، مرشد مريد، عربي عجمي جي فرق خلاف هيءَ بغاوت سنڌ ۾ روشن خياليءَ جو اهڃاڻ آهي.

شيخ اياز جي ذهن جي ارتقا فڪري طور اجا بہ اڳتي وڃي ٿي ۽ هو ذات پات، پيري مريدي کان ٻاهر نڪري انسانيت جو اعلان ڪري ٿو جنهن ۾ انسان سڀني ڳالهين کان مٿانهون آهي. ڪو بہ مذهب، ڪو بہ ديس، ڪا بہ قوم مٿانهين ناهي، انسان ئي اول آهي.

اڄ تہ چئي ڏي، اڄ تہ چئي ڏي، اڄ تہ علي الاعلان
منهنجو ڪوئي ديس نہ آهي، منهنجو ديس جهان،
جنهن جو ڪوئي نانءُ نہ آهي، مان آهيان انسان
منهنجو هي انجيل، نہ منهنجي گيتا يا قرآن
ڌرتي منهنجي ماءُ، انهيءَ تي آ منهنجو ايمان!
پڳهري ويا زنجير هي صدين جا، رهہ نہ اڃان نادان،
اڄ تہ ڀڃي چڙ، اڄ تہ ڀڃي چڙ، زور ڏيئي زندان،
اڄ تہ چئي ڏي، اڄ تہ چئي ڏي، اڄ تہ علي الاعلان!(87)

هن شعر ۾ شيخ اياز ڌرتيءَ کي اهميت ڏئي ٿو. انسان کي اهميت ڏئي ٿو. ترقي پسندي، روشن خياليءَ ۾ انسان ۽ ڌرتي جو رشتو بنيادي رهيو

آهي. بلڪ اهو ئي فڪر سنڌ جي سر زمين جو بہ آهي، جنهن ۾ ڌرتي ماتا جي حيثيت تمام وڏي آهي.

ٿورو غور ڪنداسين تہ سنڌ ۾ بلڪ ننڍي کنڊ ۾ شروعاتي ترقي پسنديءَ جو دؤر مختلف هو. انهيءَ ادب ۾ ترقي پسنديءَ وسيع ۽ انسانيت پرستيءَ جي بنياد تي هئي. اهو ادب انسان جي معروضي ۽ موضوعي سڀني مسئلن کي کڻي ٿو. پر آهستي آهستي جيئن ترقي پسندي سياسي طور آئيڊيالوجي بنجي متحرڪ بڻي تہ بقول ممتاز شيرين جي تہ ”هڪ مخصوص سياسي آئيڊيالوجي ترقي پسند ادب تي مسلط ٿي ويئي. آخر تحريڪ جو دائرو تنگ ٿي ويو تان جو اها تحريڪ ڪميونسٽ پارٽيءَ جو هڪ ضميمو بنجي رهجي ويئي.“ (88)

اهڙي طرح سياسي نعري بازي ادب جو حصو بنجي ويئي ۽ اهڙن اديبن کي ساراهيو ويو ۽ انهن جي حوصلہ افزائي ڪئي ويئي جن ادب ۾ مخصوس سياسي ڳالهہ ڪئي ٿي. مان سمجهان ٿو تہ اهو رجحان پنهنجي جاءِ تي هو پر ساڳئي وقت حالتون بہ اهڙيون هيون جن ۾ اديب مجبور هو تہ محبوب جي زلفن، گل ۽ بلبل جي ڳالهہ ڪرڻ جي بجاءِ عوام جي ڏک جي ڳالهہ ڪري ۽ ظالم خلاف وڙهڻ جي ڳالهہ ڪري جڏهن هر طرف تبديليءَ جو نعرو هجي، بغاوت ۽ انقلاب جون ڳالهيون هجن. جڏهن اردو شاعر فيض احمد فيض چوي ٿو.

بول کہ لب آزاد ہیں تیرے، بول زبان اب تک قیدی ہے
بول کہ تھوڑا وقت ہے، بول کہ سچ زندہ ہے اب تک۔

تہ ان وقت شيخ اياز اجا بہ وڏي ڪري چوي ٿو.

انقلاب! انقلاب!
ڳاءِ انقلاب، ڳاءِ!
ڏوڏ هن سماج کي
لوڏ سامراج کي
ناهہ سو نئون نظام
جو چڱو چئي عوام

هي نظام آخر – انقلاب!
انقلاب! انقلاب‘
ڳاءِ انقلاب ڳاءِ! (89)

ان وقت شيخ اياز کي ڪميونسٽ سمجهيو ويو. سندس شاعريءَ ۾ حڪومت پنهنجي خلاف زبردست بغاوت محسوس ڪئي ۽ سندس ڪتابن تي بندش وڌي ويئي، ۽ وقت جي انقلابين، ڪميونسٽن، شيخ اياز کي پنهنجو فڪري شاعر سمجهيو. ساڳئي وقت شيخ اياز خلاف رجعت پسندن باهه ٻاري ڏني، ڪيس ڪافر، ملحد، ڪميونسٽ ۽ ملڪ دشمن جا لقب ڏنا. پر ان وقت جي ترقي پسند اديبن، سياستدانن، ڪميونسٽن شيخ اياز جي حمايت ڪئي. جيئن محترم رسول بخش پليجي ”انڌا اونڌا ويچ“ ڪتاب لکي رجعت پسندن کي منهن ٽوڙ جواب ڏنو. يا غلام محمد گرامي ”مشرقي شاعري جا فني قدر ۽ رجحانات“ مقالو لکي تنگ نظر رجعت پسندن کي جواب ڏنو ۽ شيخ اياز خود پنهنجي موقف کي واضح ڪندي چيو ته:

”مان ڪميونسٽ ناهيان، جيتوڻيڪ اجا تائين مون کي اشتراڪيت جو تسلي بخش نعم البدل ڪنهن به فلسفي ۾ نه مليو آهي، مون کي هر ظلم و تشدد کان نفرت آهي. منهنجي نظر ۾ جيڪو به زندگيءَ جو فلسفو يا نظم، انسان ۽ خصوصاً اديب ۽ فنڪار کان فڪر ۽ عمل جي آزادي کسي اهو نفرت خيز آهي. مون ڪنهن به انسان جي حرف کي حرف آخر تسليم نه ڪيو آهي ۽ پوءِ اهو ڪارل مارڪس جو هجي يا ٻئي ڪنهن پيغمبر جو. هر انسان جو بنيادي حق آهي ته هو پنهنجي لاءِ بي انتها آزاديءَ سان پنهنجو فلسفه حيات ڳولهي.“ (90)

شيخ اياز ڪميونسٽ نڪته نظر واري ادب ۽ ترقي پسند ادب کي به الڳ الڳ شيون قرار ڏئي ٿو. هو ترقي پسنديءَ کي محدود نٿو ڪري، بلڪه هو ترقي پسندي کي انسانيت جي فڪر سان سلهاڙي ٿو ۽ انسان جو ڏک ڪهڙي به روپ ۾ هجي هو برداشت نٿو ڪري. چوي ٿو:

روز وڪاڻي، هاءِ نماڻي، وينگس وچ بازار
آلو ميان وينگس وچ بازار(91)

هو سچ جو متلاشي آهي ۽ سچ چوڻ لاءِ سچ جي ڳولا لاءِ هو ڪميونسٽ هئڻ نہ هئڻ جي فڪر ڪي بحث ۾ نٿو ڪٽي.

ڪوئي آهي، ڪوئي آهي! جيڪو سچ چوي؟
ڏينهن ڏٺي جو هن ڏائڻ تان جيڪو گهونگهٽ لاهي
ڪوئي آهي!
سانگ سياست جا سمجهي، جو ناهہ نڳي جا ڏاهي
ڪوئي آهي!
اونداهيءَ سان جيڪو الجهي، چانڊوڪيءَ ڪي چاهي
ڪوئي آهي!(92)

شيخ اياز جو چوڻ هو تہ ”سنڌي اديب انسانيت، مساوات، بين الاقواميت، ماديت، غرض تہ هر غير مانوس فلسفہ حيات ڪي اشتراڪيت ٿا سمجهن، دراصل اها تہ اشراڪيت جي خوشنصيبي آهي جو هتي زندگيءَ جو هر بهترين نظريو اشتراڪيت سان منسوب ڪيو وڃي ٿو“. (93)

بنيادي طرح ڏٺو وڃي تہ وقت جي حالتن عالمي تبديليءَ ۽ ملڪ ۾ قومي، مزاحمتي تحريڪ شيخ اياز تي تمام گهڻو اثر ڇڏيو هو جنهن ڪري هو اهڙي شاعري ڪري ٿو جنهن ۾ ظلم خلاف آواز اٿاريل آهي. وڏيرن ڪي للڪاريو ويو آهي، انقلاب آڻڻ جي، سامراج ڪي نيست و نابود ڪرڻ جي ڳالہ آهي يا وري ٻوليءَ ۽ ثقافت خلاف سازش ڪرڻ وارن ڪي ننديو ٿو. نتيجو اهو نڪتو جو وقت جي حڪمرانن ڪيس خاموش ڪرڻ لاءِ جيل موڪليو ۽ سندس ڪتاب ضبط ڪيا. ايوبي آمريت جي دؤر ۾ جڏهن اياز ڪي پهريون ڀيرو جيل موڪليو ويو تہ سندس مزاحمت اجا بہ وڌي ويئي ۽ مشهور نظم ”اعلان هزارين مان نہ رڳو“ لکيائين.

تون چئہ نہ ڪچان، تون چئہ نہ لچان،
پر تو ڪان هڪڙي ڳالهہ پڇان؟
تون ڪنهن ڪنهن ڪي خاموش ڪندين،
اعلان هزارين مان نہ رڳو.(94)

آمريت، وڏيرا شاهي، ديس جي غدارن خلاف سندس مزاحمت صرف ايستائين نٿي رهي پر هو ان وقت جي مزاحمتي قافلي جو فڪري طور سرواڻ

بنجي وڃي ٿو ۽ باقاعده ديس سان محبت، ان خاطر سر ڏيڻ، پورهيت، اهڙي غريب مظلوم ماڻهن جي پيڙا جي ڳالهه ڪري ٿو. عالمي طور ترقي پسند ڪميونسٽ تحريڪ جي سرواڻن ۽ انهن جي جدوجهد کي بہ ساراهي ٿو:

سنڌ ديس جي ڌرتي تو تي پنهنجو سيس نمايان......
مٿي ماٿي لايان
ڪينجهر ڪان ڪارونجهر تائين تو کي چشمن چايان....
گيت بہ مون وٽ تنهنجا ماتا! بيت بہ تنهنجا پايان......
مٿي ماٿي لايان (95)

يا وري

سهندو ڪير ميار او يار
سنڌڙيءَ کي سر ڪير نہ ڏيندو (96)

يا

سنڌو ديس مهان، سنڌو ديس مهان. (97)

ڪيوبا جي انقلابي هيرو چي گئويرا تي شعر لکي ٿو:

جنهن آزاد گذاريو آهي
تنهن لاءِ موت تہ ڪا شيءِ ناهي
وک وک تي پنجوڙ ڏسي چا
شينهن ڪڏهن گجگوڙ ڇڏي آ؟(98)

۽ ويٽ ڪانگ جي سائگان تي حملي وقت سامراجين جي خلاف آواز اٿاري ٿو:

ڳوڪرا ڪن پيا
سامراجي ڪتا
شير جمهور جا گرجندا ٿا وڏن.
اي وطن! هي خبر
سچ جهڙي، مگر
هت تہ ڪارا ڪڪر پرجندا ٿا وچن: (99)

۽ اهڙي طرح هوچي منهہ جو هڪ نظم ياد ڪري پنهنجو هڪ طويل نظم لکي ٿو:

ڪنهن به آزادي
ناهه روئي ورتي. (100)
اياز جڏهن چوي ٿو:
سڄو ڏيهه ڏاتا ڪري اُڀا
لکين عيد جا چنڊ اڀري پون! (101)

ان وقت اياز مڪمل انقلابي بنجي سامهون اچي ٿو جيڪو طبقاتي نظام جي خلاف باقاعدي هاريءَ ۽ پورهيت جي جدوجهد تي يقين رکي ٿو ۽ وڏيري جي فطري ۽ سماجي ڪردار کي وائکو ڪري چوي ٿو:

هونءَ وڏيرو هل ڙي
ڏاڍي جو ڏهڪار ته هن جي
جهرڪيءَ جهڙي دل ڙي

....

پنهنجي ريتي راند ڙي!
لال جهنڊي جي اڳيان ڏاڍو مڇري ٿو هو ڏاند ڙي
پنهنجي ريتي راند ڙي!
ڇو ته وڏيرو ڏاند ڙي! (102)

۽ شيخ اياز مڪمل هڪ باغي ڪردار بنجي وڃي ٿو. ڇو ته خود سندس چوڻ آهي ته:

سچ آ، ڪنهن به بغاوت کان
باغي گيت برو آهي.
اونداهي جي راڪي جي
ڇاتيءَ منجهه ڇرو آهي.(103)

شيخ اياز اهڙا گيت لکيا جنهن سان نه صرف سندس ڳاٽيتو باغي شاعرن ۾ ٿيڻ لڳو بلڪ ڪميونسٽ انقلاب آڻڻ وارن سرواڻ شاعرن ۾ سمجهيو ويو. پر شيخ اياز وري به شروع واري دؤر ۾ ئي چئي ڇڏيو هو ته:

”مان سياسي جانور ناهيان پر پوءِ به تاريخ مون کي سياست ڏانهن ڌڪي ان سان سلهاڙي ڇڏيو آهي.“ (104)

شيخ اياز اهو چئي ثابت ڪرڻ ٿو چاهي ته هن شعوري طور ڪميونسٽ فڪر کان متاثر ٿي نه سياست ڪئي آهي نه شاعري پر سچ چوڻ وارن ڪي انسانيت جي ڳالهه ڪرڻ وارن کي هميشه سياست ڏانهن ڏڪيو ويو آهي، ائين جيئن سرمد سياسي ماڻهو نه هو پر پوءِ به سندس هڪ سياسي ڪردار جڙي ٿو. بلڪل ائين شيخ اياز جو به هڪ سياسي ڪردار جڙي ٿو چو ته شيخ اياز شاعريءَ کي سماج ڏانهن ذميدار قرار ڏئي ٿو. چوي ٿو.

”شاعريءَ جي ذميواري نهايت وسيع آهي، هن جي ذميواري انسان ذات سان آهي نه ڪنهن خاص سماج سان“. (105)

ساڳئي وقت شيخ اياز پنهنجي ڪتاب ”ڪپر ٿو ڪن ڪري“ ۾ چوي ٿو: ”ادب فقط هڪ زلزلي ماپ جي اوزار وانگر نه آهي جو فقط قومي زندگيءَ جا سارا ڏوڏا ڏيکاري ٿو پر هڪ قطب نما وانگر به آهي جا منزل جو طرف ڏيکاريندي آهي“.... (106)

۽ ان وقت عالمي طور ترقي پسند تحريڪ جيڪو منزل جو رخ ڏسي رهي هئي، ان مطابق سڄي دنيا ٻن ڪئمپن ۾ ورهايل هئي. ٻن معاشي نظامن جا تضاد هئا ۽ عالمي طور هر اديب فنڪار ۽ سياستدان کي پنهنجي فڪر ۾ ڪنهن هڪ پاسي ٿيڻو هو. شيخ اياز پنهنجي شاعريءَ ۾ ان وقت ويٽنام جي آزادي جي ڳالهه ڪري ٿو. (حوالي طور ڏسو نظم ”ويٽ نام آزاديءَ جي راهه تي“) (107)

ميڪسم گورڪي جو ذڪر ڪري ٿو:

مزدورن مل ٻاهران، ڪئي جو هڙتال
لنيون وٺيون مينهن جان، ڪريا ڌرتيءَ لال.
ڪيا ڪجهه سوال، مون کي گهوري گورڪيءَ.(108)

۽ هن جنگ جي سخت مخالفت ڪئي، هندستان ۽ پاڪستان جي جنگ خلاف شعر ٿو لکي، (حوالي طور ڏسو ص 37 وڄون وسڻ آيون) هيروشِما جي تباهيءَ جي ڳالهه ٿو ڪري، (حوالي طور ڏسو 187 وڄون وسڻ آيون.) ڏکي انسان جي ڳالهه ٿو ڪري، مظلوم هاري ۽ پورهيت جي ڳالهه ٿو ڪري فاشسٽن جي مخالفت ڪري ٿو ۽ هن قسم جو شعر چوي ٿو:

اڄ بہ وري هو فاشي ڪتا
مون کي قابو ڪن ٿا
ڳرو ڳٽ وجهي ڳاٽي ۾
هو ڪنهن اونهي سناٽي ۾
منهنجا گيت وجهن ٿا.
اوچي وڻ جئن مان اپران ٿو
اپري تن تي هيٺ ڏسان ٿو
هو ڪي ٿوهہ لڳن ٿا
مون وٽ جيڪو امرت رس آ
تنهن تي وهہ جو ڪهڙو وس آ!
گوندر گئونچ ڦٽن ٿا
پوءِ بہ هر هر فاشي ڪتا
مون کي قابو ڪن ٿا.(109)

ان وقت خود بہ خود هو فڪري طور ڪاٻي ڌر ۽ ترقي پسند تحريڪ سان جڙي ويو ٿو.

شيخ اياز هڪ دؤر جو شاعر ناهي ۽ نہ وري فڪري طور هڪ تحريڪ جو نمائنده شاعر آهي. بلڪ هو سچ جو سونهن جو انسانيت جو شاعر آهي. 1947 کان 1980 ع تائين جيڪي تحريڪون هيون، مثال مزاحمتي تحريڪ، قوم پرستي، ترقي پسندي ۽ وجوديت، انهن سڀني ۾ شيخ اياز اسان کي نمائنده شاعر جي حيثيت سان ملي ٿو. جتي جتي سچ ۽ ڪوڙ جي ويڙهہ ٿئي ٿي اتي شيخ اياز سچ جو پاسو ڪٽي ٿو ۽ چوي ٿو:

سچ وڏو ڏوهاري آ
روز اول کان پڪڙيو ويو آ
زنجيرن ۾ جڪڙيو ويو آ
ڳولي ڳولي ماريو ويو آ
ڪڏهن زهر پياريو ويو آ
ڪڏهن ڦاهيءَ چاڙهيو ويو آ
تيل ڪڙهائيءَ ڪاڙهيو ويو آ

گھاٽيءَ ۾ پيڙايو ويو آ
چوٽيءَ تان اڇلايو ويو آ
ها، پر پوءِ بہ انھيءَ جي ساڳي
رھندي آئي ريت اياڳي!
جنھن جي من ۾ ڪاٽ ھٽي ٿو
تنھن جو سارو چين ڪٽي ٿو
اڄ تو وٽ مھمان ٿيو آ
تو ھي بہ ڪڏھن سوچيو آ
ڪنھن سان تنھنجي ياري آھي (110)

نتيجو

مجموعي طور ھن دؤر ۾ شيخ اياز کي جيڪا سڃاڻپ ملي ۽ سندس حيثيت نھي اھا ترقي پسند شاعريءَ جي بنياد تي نھي تنھن ڪري سنڌي ادب ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جو ذڪر شيخ اياز ڪان سواءِ اڌورو آھي.

سرويچ سڄاولي (1937ع)

سنڌي زبان جو عوامي، انقلابي ۽ پيڙھيل غريب طبقي جي نمائندگي ڪندڙ شاعر سرويچ سڄاولي آھي. سنڌ سر زمين جي ھن دؤر جو ھي پھريون شاعر آھي جنھن نہ تہ اٺ ڪتابن جا پڙھيا، نہ دنيا جي تحريڪن جو مطالعو ڪيو ۽ نہ وري ادبي طور ڪا سکيا وٺي تخليقڪار بڻيو بلڪ ھي مشاھداتي، فطرتي ۽ خود پيڙا پوڳيندڙ شاعر آھي. ھن جيڪي بہ شعر چيا انھن جو فڪر نہ بڌل نہ پڙھيل اٿس، بلڪ ھر شعر سندس وجود جي وارتا جو اظھار آھي. ھن جيڪي ڪجھ ڏٺو جيڪي محسوس ڪيو انھيءَ کي بيان ڪيو. سرويچ سڄاوليءَ لاءِ ڏک، پيڙا، بک، بي وسي، ظلم ۽ ڏاڍ ڪي اوپريون شيون ناھن، ۽ نہ وري انھن ڪيفيتن لاءِ ھن وٽ ڪو رومانوي تصور آھي، نہ ئي انھن ڪيفيتن کي ھو نعري بازيءَ لاءِ استعمال ڪري ٿو بلڪ سرويچ خود اھڙي طبقي ۾ پلجي وڏو ٿيو آھي، جنھن صدين کان ظلم سنو آھي، سالن جا سال ڏاڍ، بک، لاچاريءَ ۾ گذاريا آھن.

سرويچ سجاولي اهڙي دؤر جي پيداوار آهي جنهن دور ۾ سنڌ سان ويساهہ گهاتي ڪري سنڌي ماڻهن جي وجود جي ثقافتي ۽ تاريخي حيثيت کان انڪار ڪيو ويو هو ۽ سنڌ جو مٿيون طبقو دشمن قوتن سان ٻانهن ٻيلي هو. اهڙي دؤر ۾ عوام لاءِ صرف ٻہ رستا هئا هڪ تہ بغاوت ڪن ٻيو خاموشيءَ سان ظلم سهن ۽ پنهنجي وجود کي مٿجندو ڏسن. سنڌ جي شاعرن، اديبن، پورهيتن، هارين، شاگردن بغاوت وارو رستو ورتو ۽ گهٽيءَ گهٽيءَ اهو اعلان ڪيو تہ روايتن جا پيل ڀڃ ڪنداسين لاهي ڦٽا ڪريو، پنهنجي وجود جي بقا جي جنگ جوڙڻ لاءِ تيار ٿي ويو. سرويچ سجاولي بہ انهن شاعرن مان هڪ هو جن ان وقت جي سياسي تحريڪ کي فڪري طور اجاگر ڪرڻ لاءِ طبقاتي شعور ڏيڻ لاءِ وڏيرن، ڪامورن، حڪمرانن جي ڪردار کي وائکو ڪيو ۽ اعلان ڪندي چيو تہ:

هت چور وڏيرا ڪامورا بس ٿيئي جهڙا ياءُ سڀ
ٿا مسڪينن کي ماريو ڦريو پائن عمدا ويس وڳا

ظالمن جي طبقاتي دؤر کي ظاهر ڪندي مزدور هاري کي جاڳائي ٿو ۽ چوي ٿو تہ:

اج ننڊن مان بيزار ٿيو، اي مِلن جا مزدور اٿو
اي هاريو! پنهنجا حق وٺڻ لئي پيڙا ٿي پرپور اٿو.

سرويچ پاڻ غريب طبقي مان آهي، پنهنجي معاشي ۽ سماجي حالتن کي اجتماعي حالتن سان جوڙي ٿو. هو سڄي سماج جي ڏتڙيل ۽ غريب طبقي سان پنهنجي ڏک کي جوڙي ٿو ۽ انهن سان وابستگي ڏيکاري چوي ٿو:

دنيا ۾ ڪنهن کي ڏکيو ڏسڻ سهي نہ سگهان ٿو!!
ڏاڍن جو غريبن کي ڏنيڻ سهي نہ سگهان ٿو!!
بي خوف زمانو هي خطرناڪ ويو ٿي
هڪ رات منجهہ يار رهڻ سهي نہ سگهان ٿو
ڪپڙي جي ٽڪر ڪاڻ، يا مانيءَ جي ڀيي لئي،
معصوم نياڻين جو روئڻ سهي نہ سگهان ٿو!
هي ٻار اگهاڙا ۽ اگها پيٽ بکيا ڙي
رستن تي انهن جو تہ رلڻ سهي نہ سگهان ٿو.

شاعر جي دل ۾ غريبن لاءِ جيڪا تڙپ ۽ بيچيني آهي، انهي مان اندازو لڳائي سگهجي ٿو تہ شاعر معروض کي پنهنجي وجود ۾ سمائي ڇڏيو آهي ۽ هر غريب و بکئي جي آه وزاري بنجي ويو آهي. سندس تڙپ ۽ واويلا اجايا يا وقتي ناهن ۽ نہ وري سندس گهوڙا گهوڙا ڪا همدردي حاصل ڪرڻ لاءِ يا توجهہ حاصل ڪرڻ لاءِ آهي، بلڪ هو عوام جي مسڪينن تي ٿيندڙ ناحق ظلم، سور، سختيون پڌائيندي انهيءَ عوام کي سجاڳ بہ ڪري ٿو ۽ کيس ڪا راهہ بہ ڏسي ٿو. جنهن ۾ سندس نجات آهي. مثال چوي ٿو:

پراڻا رسم رواج ٽوڙي، نئون ڪريون ڪو نظام پيدا
سڀئي يڪسان هجن جنهن ۾ ڪريون ڪو مهذب مقام پيدا
هجي جو هيٺن سندو ڙي حامي، اُهو ڪريون اج امام پيدا
سگهوئي "سوشلزم"کي آڻي، ڪريون ڪي موجون مدام پيدا
نوان ڪي نغما وطن ۾ ڇيڙي، رڳن کي چنگ و رباب ڪريون!
اٿو ڙي! ساٿي مٿير مانجهي گهٽيءَ گهٽيءَ کي گلاب ڪريون!

هن شعر ۾ سرويچ سجاولي باقاعده اهڙي نظام جي ڳالهہ ڪري ٿو جنهن ۾ سڀئي يڪسان هجن، برابري هجي، استحصال نہ هجي. اهڙي معاشي نظام کي سوشلزم سڏي ٿو جنهن جو مطلب تہ سرويچ گهٽو نہ پڙهڻ جي باوجود بہ عالمي طور دنيا ۾ ايندڙ سياسي، فڪري تبديلين کان واقف آهي ۽ ملڪ ۾ هلندڙ ترقي پسند تحريڪ جو مٿس گهرو اثر آهي. عالمي طور ترقي پسند تحريڪ ۾ سڄي دنيا جي پورهيتن، هارين مظلومن کي گڏ ڪرڻ جو نعرو هنيو ويندو هو ۽ سامراجي اڏول طاقت، وحشانيت، بربريت جي اڳيان غريب مزدور، هاريءَ کي مجاهد قرار ڏنو ويندو هو ۽ عوامي طاقت کي هماليہ جهڙي طاقت سان تشبيهہ ڏني ويندي هئي. اهڙا مجاهد سرويچ ڪنهن خطري کان ڪنهن ڏاڍ کان جهڪڻ وارا ناهن. سرويچ سجاولي بہ پنهنجي نظم "اسين هڪ سان هزار ماريون" ۾ اهڙو فڪري پرچار ڪري ٿو.

اسان کي هيٺو مٿان سمجهين اسين تہ جوڌا جوان آهيون
سنديئي ڇاتي ڇنڻ خاطر، ترار تير و ڪمان آهيون
اسان جي همت هماليہ جهڙا جبل بہ جلدي جهڪائي ڇڏيا.
اسين هڪل سان هزار ماريون سون جي هڪ سمان آهيون.

۽ ساڳئي وقت سندس همت ۽ اميد پرستي بہ مضبوط ۽ ڪنهن عالمي انقلاب کان گهٽ ناهي. ”وڏو پيو انقلاب اچي“ شعر ۾ عوام کي حوصلو ڏياري ٿو ۽ وڏي اميد سان انقلاب اچڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو. سرويچ جي شاعري ۾ وطن پرستي آهي، هو پنهنجي وطن جي ماروئڙن، وطن جي ثقافت سان هر دم محبت جو اظهار ڪري ٿو ۽ چوي ٿو تہ:

”آئون تہ فقط اوهان جي ۽ پنهنجي سورن، صدمن، ڏکن ۽ ڏولاون اهنجن ايذائن، عقوبتن ۽ اذيتن جون ڳالهيون ڳايان ٿو جنهن کي توهان شاعري ڪوٺيو ٿا“. (111)

وطن جي ماروئڙن، سانگيئڙن، غريبن، لاچارن، مسڪينن سان پيار ڪرڻ انهن جي ڏکن ۽ تڪليفن جي ڳالهہ ڪرڻ ۽ انهن جي لاءِ ظالمن سان جنگ جوٽڻ، روشن خيالي ۽ ترقي پسندي آهي ۽ سرويچ سجاولي جي شاعريءَ ۾ بار بار ماروئڙن، هارين، پورهيتن لاچارن جو ذڪر آهي.

نتيجو

سرويچ سجاولي فڪري طور روشن خيال ۽ ترقي پسند آهي، پر سندس شاعريءَ ۾ جمالياتي رس ۽ چس ناهي چو تہ سندس شاعريءَ ۾ زياده تر طبقاتي سماج جي ظلم جي منظر ڪشي آهي. ڏک سور اذيتون ۽ بک سندس موضوع آهن. مجموعي طور سرويچ سجاولي پنهنجي داخلي وارتا کي اجتماعيت جو رنگ ڏيڻ جي ڪوشش ڪئي آهي بلڪ ائين چئجي تہ ان وقت جي حالتن سرويچ سجاولي کي اهو موقعو ڏنو تہ هو پنهنجي داخليت کي پنهنجي اجتماعيت سان جوڙي سگهي، اهو ئي سبب آهي جو مخصوص حالتن جي بدلڻ سان سرويچ شاعري ڪرڻ ڇڏي ڏني.

سرويچ جي روشن خيالي انهي مان ظاهر ٿئي ٿي تہ هيٺئين طبقي جي زندگيءَ جي عڪاسي ڪندي ان جون حالتون بدلائڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو يعني انسانيت پرستي جو گڻ وٽس موجود آهي.

ابراهيم منشي

سنڌي ادب ۾ فڪري طور ستر جو ڏهاڪو وڏي حيثيت رکي ٿو. هن دؤر ۾ اديب ۾ بيباڪي، همت، بغاوت جا عنصر نمايان آهن، جن ۾ اديب کلي طرح

وطن دوستي، پنهنجي ثقافت، ٻوليءَ ۽ مظلوم طبقي جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ ظالم قوتن سان سڌو سنئون مهاڏو اٽڪائي ٿو. ابراهيم منشي به انهن اديبن مان هو. جنهن روايتن کي ٽوڙيندي پنهنجي وجود کي ميرايو ۽ جواز ڏنو. چوي ٿو.

دودي ڏاهر جو اولاد، دودي ڏاهر جو اولاد
مان ئي آهيان، مان ئي آهيان، جنهن جو عزم فولاد
دودي ڏاهر جو اولاد
يا وري ڪليو ڪلايو چوي ٿو "باغي آهيان"
باغي آهيان، باغي آهيان، گيت بغاوت جا ٿو ڳايان
باغي آهيان، باغي آهيان

۽ اهو دور هو جنهن ۾ ملڪ جي سياسي صورتحال سخت بحران جو شڪار هئي، مسلسل بدلجندڙ پاليسيون سنڌ دشمن رويا، مارشلا، سيئي سنڌ جي عوام لاءِ ناسور بڻيل هئا. اهڙي دور ۾ سرڪاري ڏاڍ کان ڪو به بچيل ڪو نه هو اديب هجي، صحافي هجي، سياستدان هجي يا سچاڻ ماڻهو سڀني کي جيلن جو منهن ڏسڻو پيو. خاص طور سان ڊي پي آر جو قانون ان وقت مشهور هو جنهن تحت ماڻهن کي گرفتار ڪري جيلن ۾ رکيو ويندو هو. جنهن تي منشي ابراهيم ڊي پي آر نالي شعر لکي ٻڌائي ٿو ته:

ڊج نه ڊي پي آر کان ساٿي،
ڏيڻ ڏکن جو ڏينهن اٿئي
ٿا ڏينهن تپن جنهن ڏيهه مٿي،
اتي موتي وسندا مينهن اٿئي

ابراهيم منشيءَ جي سڄي شاعري اتساهه ڏيندڙ ۽ پنهنجي حقن وٺڻ جي شاعري آهي. هو عام ماڻهن منجهان آهي، عام ماڻهو جي ڏک ۽ سک ۾ ڀاڱي ڀائيوار آهي. هو سمجهي ٿو ته هاريءَ سان ڪهڙي ويڌن آهي، هن کي خبر آهي ته وڏيري جو ڪردار ڇا آهي بلڪ ائين چئجي ته هي اهو ڪردار آهي جيڪو ظلم ۽ جبر سهي تپيو باهه ٿيو وينو آهي ۽ وقت جون سياسي حالتون ۽ ترقي پسند فڪر هن کي زبان ڏئي ڇڏي ٿو. هڪ راهه ڏيکاري ڇڏي ٿو تڏهن هو وڏيري کي خبردار ڪري چوي ٿو.

هاري وننڊو حساب، وقت اڃي ويو آهي وڏيرا.....!
رات ڪي پنهنجو رت ڏئي اڄ آڻين پيا آفتاب.....!
جيڪو ڪيڙي سو ڪائي، قاضي ناهين ڪتاب....!
سر ۾ خانبهادر سارا، لعنت جا القاب........!
بيمانيءَ جو برقعو پائي، ورتئي بلاءِ باب.......!
هر ڪو هاڄ هٿن جي ڪائي، ناهي ڪو نواب......!
هڪ ٿي پنهنجي حق وٺڻ لئه، جنتا جاڳي جناب....!
دين ڌرم ڪي سڏين دوکو رون رون وڄن رباب.......!
ڪوڏر ڏاتا، ڪها، ڪهاڙيون هڻندي ڪن نه حجاب......!
هٿ هٿ ”منشي“ ڳاڙها جهنڊا، جهڙا گل گلاب ....!
وقت اڃي ويو آ وڏيرا.

هن شعر مان شاعر جي طبقاتي سوچ ۾ وابستگي ظاهر ٿئي ٿي، نه صرف ايترو بلڪ پنهنجي وطن سان ٿيندڙ هر زيادتي جو سبب وڏيري کي ڀانئي ٿو.

هو وڏيرن سان گڏ اهڙن ماڻهن کي به نندي ٿو جيڪي ويڪائو آهن، پوءِ اهي چاهي اديب هجن، صحافي هجن يا پورهيت ۽ بار بار اهڙن موقعي پرست ماڻهن کي قوم جا غدار سڏي ٿو ۽ افسوس ڪندي چوي ٿو:

مون پڪ سڃاتا پنهنجا هئا، ڪي ڌارين سان گڏ ڌاڙي ۾
ٿي واٽ ڏسيائون ويرين کي ويهي وانگيئڙن جي واڙي ۾

شاعر جو خيال آهي ته هر ماڻهو پنهنجي اهميت ۽ حيثيت سارو وڪامي ٿو پر اهو ماڻهو جيڪو ثابت قدم ۽ صحيح سالم پنهنجي مقصد تي رهي ٿو اهو ئي ماڻهو موتي داڻو آهي.

جهڙو ماڻهو تهڙو ناڻو هر ڪو پنهنجي اگهه اگهاڻو
جيڪو ماڻهو ڪو نه وڪاڻو سو ئي ماڻهو موتيءَ داڻو

ابراهيم منشيءَ جي سڄي شاعري پنهنجي وطن ۾ مارن جي محبت، مزاج، روپ رنگن جي آهي، جنهن ۾ هو منڙن ٻولن وارن مالوند ماروئڙن جي تاريخ ۾ ٿيندڙ هر ڏک ۽ پيڙا جي ڳالهه ڪري ٿو. سندس قسمت بدلائڻ لاءِ اتساهه ڏئي ٿو. ڪيس جدوجهد ڪرڻ جي راهه ڏسي ٿو.

نتيجو

ابراهيم منشيءَ جي شاعريءَ به سرويچ سجاولي جي شاعريءَ وانگر هڪ دؤر جي جدوجهد جي تاريخ آهي ۽ جذباتي نعري بازي به آهي، جوش ۽ جنون به آهي ته قوم کي دشمنن سان ويڙهه ڪرڻ لاءِ اتساهه به ڏنل آهي. انهي سڄي شاعري جو فڪري پس منظر عالمي طور هلندڙ ترقي پسند تحريڪ آهي، جنهن ۾ دنيا جي هر حصي ۾ هيٺئين ڏتڙيل طبقي کي پنهنجي حق وٺڻ لاءِ چيو ويو آهي.

ابراهيم منشي کي اسان بيشڪ ترقي پسند فڪر جي نمايان شاعرن ۾ ڳڻي سگهون ٿا.

فتاح ملڪ (1939ع)

تنوير عباسيءَ چيو هو ته اسان جي شاعريءَ ۾ شاعريءَ جو قالب رڳو قالب آهي، اڳئين دور جي شاعرن وانگر شاعريءَ جو "سڀ ڪجهه" نه آهي، نون شاعرن لاءِ اهو رڳو ماپو آهي. پيمانو آهي موڪيءَ جو مٽ آهي. مڏ ته خيال ۽ فڪر آهي. ٻولي آهي، احساس آهي، جذبو آهي، لفظن جي لاهه چاڙهه مان اٿندڙ موسيقيءَ جو تاثر آهي.... (112)

ساڳيءَ ريت فتاح ملڪ جي شاعري به فڪري طور شاهوڪار آهي. هن جي سوچ جو محور انسانيت آهي، جنهن لاءِ سندس پنهنجا لفظ ته.

اسين ڪنهن کي تعصب جي نظر سان ڏسون ٿا ۽ نه نفرت سان ڪو ناتو رکون ٿا. اسان فقط پيار جو پرچار ڪيو آهي. اسان ڪنهن کان به رنگ، نسل، مذهب، يا زبان جي ڪري نفرت نه ڪئي اهي، اسان فقط زبان ۽ مذهب کي استحصالي هٿيار جي روپ ۾ برداشت نه ڪيو آهي. زبان سڄي دنيا جي انسانن جي فقط هڪ ئي آهي. اها بين الاقوامي ۽ آفاقي آهي، اها غير طبقاتي آهي، اها انسان جي هٿان استحصال ۽ ڏاڍ، بک ۽ اوگهڙ کان آزاديءَ جي پڪار آهي". (113)

انهن لفظن ۾ لينن جي هنن لفظن جو پڙاڏو شامل آهي.

"مارڪسزم جڳهه جڳهه جي قوم پرستيءَ جي بجاءِ بين الاقواميت جو تصور، سمورين قومن جي اعليٰ تر اتحاد جو تصور پيش ڪري ٿو." (114)

اسان ڏسنداسين ته فتاح ملڪ جي شاعريءَ ۾ به بلڪل اهو رنگ ۽ فڪر اپريل آهي، سندس نظم "آس" ۾ ڏسو:

جيئن جنڊيءَ جا چٽ ڏسين ٿو
يا ڪا سهڻي سِٽ ڏسين ٿو
ساڳي من ۾ مورت آهي
پر جي نئون ڪو سچ ڏسين ٿو
يا ڌرتيءَ ٻج ڏسين ٿو
پنهنجي سوچن سنگ اچن ٿا
تنهن پر سارا رنگ نچن ٿا.

مٿئين نظم جي سٽن ۾ جنڊيءَ جا چٽ، سهڻي سٽ، من ۾ مورت سڀ معروضي حقيقت ۽ داخلي حقيقت جو سنگم ٿي جذبن ۾ احساس جو روپ وٺي آئيندي جي اميد جي صورت وٺن ٿا.

سندس هڪ ٻيو نظم ”ڪاڪ محل“ جنهن ۾ اميد پرستي آهي، بين القواميت آهي دنيا ۾ تبديل ٿيندڙ حالتن ڏانهن اشارو آهي جنهن ۾ هو دور افق تي سرخيءَ جي ڳالھ ڪري ٿو ڪاڪ محل ڊهڻ جي ڳالھ ڪري ٿو اها هڪ نظرياتي علامت پڻ آهي:

ڪاڪ ڏٺيءَ او ڪاڪ ڏٺي، ڪيسين رهندي ڪاڪ ڏٺي؟
نيٺ تہ ٻالڪ وڏڙو ٿيندو، ويندو تو کان راند ڪٺي!

يا هي شعر ڏسو:

منهنجا ٻالڪ! دور افق تي سرخي ساز وڄائي ٿي
ڳاڙها ڳاڙها، کهنبي جهڙا، ڪنوارا گيت ٻڌائي ٿي
تنهنجي منهنجي آس اُيامي پنهنجو پير وڌائي ٿي
راند رسائي وينين ساٿي، هاڻ تہ پيارا مرڪ ڪٺي.

سندس بين الاقواميت ۽ انسانيت پسندي جي فڪر تي مبني ٻيو نظم ”سچ نہ پوڙهو ٿيندو آهي“. هن نظم ۾ مختلف تاريخي دورن ۾ مختلف ماڻهن جا قسمءِانهن جي ويڙهہ ٻڌائي ٿو. هو سنڌ جي درد پيڙا جي داستان کي ڌرتيءَ جي پيڙا سان ڳنڍي ٿو. هو هوشوءَ، هيموءَ، حيدر بخش جتوئي ۽ جي ايم سيد جي جدوجهد جو ذڪر ڪري ٿو. جدوجهد کي وسيع ڪينواس ۾ سمائيندي ويٽنام ۾ هوچي منھ جي ماڻهن جي جدوجهد جو ذڪر ڪري ٿو. فتاح جو نظم ”هڪڙي جهوپي سيءَ پيو هو“ غربت کان

بيحالي جو هڪ منظر پيش ڪري ٿو جنهن ۾ هڪ ڪٽنب سيءَ ۾ ڏڪي رهيو آهي. پيءُ جي لڱن کي ڏسي ٻار چون ٿا.

”بابا تنهنجا انگ اگهاڙا
ڪيئن اسان جا لهندا پارا“

ساڳئي طرح فتاح ملڪ جو نظم ”بک“ هڪ درد ناڪ منظر پيش ڪري ٿو ۽ پنهنجي حالتن جو عڪس ڏئي ٿو جنهن ۾ هڪ ٻالڪ ٻاجهر جي داڻي لاءِ روئي رهيو آهي ۽ پروهت پنهنجي غرض ۽ منافقت جو ڪردار ادا ڪري رهيو آهي، هن نظم ۾ طبقاتي نظام جي تاريخي بک جي ڳالهه ٿيل آهي، جنهن ۾ هر دؤر ۾ هڪ ٻار داڻي لاءِ ترسي ٿو. هزارين سالن کان اهو سلسلو هلندو ٿو اچي.

هن کي ماني پور ڪپي
ڪاري اُپ تي هيسيل ناري
چاندوڪيءَ جو چور ڪپي
هي تہ هزارين سالن کان ٿي
ترسيو داڻي داڻي کي
نيٺ پروهت پاڙي وارو
مندر مان ڪجهہ آٽي ٿو
پنهنجي دين ڌرم جي پڪشا
چرڪي چرڪي چاڻي ٿو
۽ پوءِ ممتا کي ويو گهلي
پنهنجي گندي گهاٽي تي
هڪڙو ٻالڪ رات رنو هو...

فتاح ملڪ چوي ٿو تہ اسين ڪٿي بہ بک ڏسي نہ ٿا سگهون، طبقاتي ناهمواري برداشت نہ ٿا ڪري سگهون. اسين هر ڪنهن کي هڪ جهڙو انسان ڪري سمجهون ٿا. مذهب اسان کي خالي پيٽ سان ائين لڳندو آهي جيئن ٽر ۾ ٿوهر. (115)

فتاح مذهب، جاگرافي، رنگ، نسل، قوم جي سرحد ۾ ڪڏهن بہ پاڻ کي قيد نٿو ڪري، هو هر شعر ۾ پنهنجي ماحول، پنهنجي قوم ۽ ديس سان زيادتي جي ڳالهه ڪندي سچي ڌرتيءَ جي ماڻهن تي نظر رکي ٿو. سندس چوڻ آهي:

”اسان جنهن وقت لکون ٿا تہ اسان کي ملڪن جا نقشا ڪچا ڏاڍا لڳندا آهن. ماڻهو سياستدانن جي هوس، اقتدار جا ماريل ماڻهو اسپتالن ۾ بنا دوا جي مرندڙ ماڻهو اگهاڙا ماڻهو بيروزگار ماڻهو فقط ماڻهو نظر ايندا آهن“. (116)

هو طبقاتي نظام جي هر بڇڙائيءَ جي خلاف آهي، جنهن نظام سندس ديس واسين عورتن، ٻارن ۽ محنت ڪندڙ ماڻهن کي ڏکويو آهي، پنهنجي وطن جي هاريءَ جي ڳالهہ ڪندي ڪيس ساراهي ٿو ۽ هاري نظم لکي سندس اهميت کي بيان ڪري ٿو.

ساڳئيءَ طرح وڏيري جي ڪردار ۽ سندس زندگي جو نقشو ”ٻاراٽا گيت“ ۾ چيو اٿس جنهن ۾ هڪ ٻار چوي ٿو:

امڙ آءُ وڏيرو ٿيندس
سڀ کان مڙس مٿيرو ٿيندس
پنهنجي پيءُ ڏڱاٽي وانگر
سيٽيل ڪنهن وهاٽي وانگر
هاري ناري هيٺ ويهاري
هر ڪنهن نياٽيءَ گار ڏريندس
امڙ آءُ........

سنڌيءَ ۾ چوندا آهن ”جهڙا ڪانگ تهڙا ٻچا“ دراصل ماحول ۾ پنهنجي آس پاس ۽ پنهنجي وڏن کي ٻار ڏسي ٿو انهي مان هو طرز زندگي جوڙي ٿو اهو ئي سبب آهي جو فتاح ملڪ بہ انهي نفسيات مطابق هن نظم ۾ هڪ طرف وڏيري جي گهر ۾ ٻار جي نفسيات ڏيکاري آهي جيڪو غير انساني سلوڪ جي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ ٻئي طرف هڪ هاريءَ جو ٻار آهي جيڪو نہ صرف پنهنجي ماحول جي ڳالهہ ڪري ٿو پر تقدير بدلائڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ سندس ڳالهين ۾ انسانيت پسنديءَ جو فڪري شعور اڀري ٿو:

امڙ آ تہ هاري ٿيندس
ساري سچ ٻهاري ٿيندس
مان تہ سموريون چونگيون ڦيري
سارا ڪندس ڊنگر ڊيري
ڇو جو تن مان سيءَ لڳي ٿو

سارو منهنجو جيءُ ڏکي ٿو
پيٽ بہ روئي، پاءُ بہ روئي
ابو پيي ٿو سور سموئي
ڏسجان پڪو گهر اڏيندس
امڙ........

فتاح ملڪ پنهنجي ماحول سان پنهنجي طبقي جي ماڻهن سان، ٻوليءَ ۽ ثقافت سان جڙيل آهي. ملڪ ۾ مارشلا لڳي ٿي، هو ”پانياري“ نظم لکي اهو ثابت ڪري ٿو تہ سندس فڪري بلوغت روشن خيالي ۽ ترقي پسند جي حدن کي ڪيئن ڇهي ٿي ۽ ساڳي طرح ملڪ جي ”دستور“ ۾ پنهنجي قوم، ثقافت سان ٺهڪندڙ ڳالهہ نہ ڏسي دستور نظم لکي ٿو ۽ چوي ٿو.

اسان کان پڇن ٿا تہ دستور ڇا آهي؟
اسان ڪيئن سمجهون تہ مذڪور ڇا آهي!
نڪي قوميت هون نڪي قوم آهيون
اسان لئہ چون ٿا بصر ٿوم آهيون
اسان جي وطن جو تہ نالو بہ ڪونهي
اسان جو همرچو جمالو بہ ڪونهي

نتيجو

مجموعي طور سان فتاح ملڪ جي شاعريءَ ۾ نوان جذبا، نوان احساس آهن، جيڪي پيڙا پوڳيندڙ جي دل ۾ پيد اٿين ٿا پوءِ ماڻهو باغي ٿئي ٿو ۽ سڄي سماج بدلائڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو. فتاح جو انساني عظمت ۾ يقين آهي، هو مستقبل بابت آدرش رکي ٿو ۽ کيس يقين آهي تہ هڪ ڏينهن ضرور ايندو جڏهن بکئي پيٽ وارن جي تقدير بدلجندي، سندس فڪري وابستگي سڄي دنيا جي مظلوم عوام سان آهي ۽ هر ان ماڻهوءَ ۽ طبقي جي مخالفت ڪري ٿو جيڪو استحصال ڪري ٿو يا انهيءَ ۾ ڀاڱي ڀائيوار آهي.

اها ڳالهہ بہ واضح ٿئي ٿي تہ فتاح ملڪ وٽ جيڪا انسانيت پسندي، امن پسندي موجود آهي اها سنڌ جي فڪري تسلسل جي هڪ ڪڙي آهي.

تنوير عباسي (1934ـ1999ع)

روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جو تسلسل اسان کي تنوير عباسيءَ جي شاعريءَ ۾ ملي ٿو. سندس خاص خاصيت اها آهي ته هو نعري بازي نٿو ڪري، شاعري ۾ جوشيلو ۽ جنوني ٿي ماڻهن کي جوش نٿو ڏياري، بلڪ سندس شاعري جا سر ٿڌا ۽ جمالياتي آهن. هو جيڪي ڪجهه چوي ٿو ان ۾ فڪري طور گهرائي ۽ فطرت سان هم آهنگي آهي. مسلسل رواني آهي، ڪٿي به روڪ ناهي، بس هڪ وهڪرو آهي مسلسل جستجوءَ جي ڳالهه آهي.

ٽڙنداسين ٽاٻڙنداسين پر اڳتي هلندا هلنداسين
لهرن وانگر اٿندي ڪرندي ماڳ ڏي وڌندا هلنداسين

هو من جي بيچيني کي چولين سان تشبيهه ڏئي ٿو ۽ سندس بيقراريءَ کي انساني فطرت سان ڳنڍي ٿو جيڪا ازل کان روان دوان ۽ تبديل ٿيندڙ آهي.

جيئن سدائين ڪان پيون چوليون چلن مهراڻ ۾
منهنجو من پڻ ازل کان آهي هڪ مانداڻ ۾

تنوير غم، پيڙا، ڏک جي وجود کان انڪار نٿو ڪري هو چوي ٿو:

ڪٺي ويچون ٿا اسين غم ٻنهي جهانن جا
۽ پاڻ سان ڪٺي انقلاب ايندا سين

رسول بخش پليجي چيو هو ته "مايوسي قطعي ۽ آخري جذبو ڪونهي، ڏک جو رد عمل ۽ ويڙهه جا جذبا، سورهيائي ۽ قرباني جا جذبا به پيدا ڪري ٿو". (117)

بلڪل ائين تنوير عباسي ڏک ۽ غم خلاف وڙهڻ جي ڳالهه ڪري ٿو:

اگر سوال اٿيو سر ڏيڻ جو او ساٿي
ته پل ۾ بنجي سراپا جواب ايندا سين
(ص 135)

نه صرف وڙهڻ جي ڳالهه ڪري ٿو بلڪ سچ جي فتح تي يقين اٿس ۽ سمجهي ٿو ته سچ هر دؤر ۾ زنده رهڻو آهي. سندس نظم "چتاءُ" انهي فڪر تي مبني آهي جنهن ۾ سچ جو تاريخ ۾ سفر ڏيکاريندي تنوير خود اعتمادي سان چوي ٿو ته:

هي ظلمتون ۾ هي اونداهين جا واچوڙا
سدائين ڪين ڏيئن جون دليون ڏڪائيندا
هي ذرا نور جا يعني هي چمڪندڙ تارا
ملي جي هڪ ٿيا تہ سج ڪو نئون اپاريندا.
هي زرد پن ڏسي مايوس ڪين ٿينداسين
جو ڇاڻون ٿا تہ اهي جلد ئي ڇڻي ويندا
رکي اميد بهارن کي پيا سڏينداسين
جي پنهنجي لاءِ نوان گونچ گل کڻي ايندا.
(ص 123)

تنوير حقيقت پسند آهي هو زندگيءَ جي ٿڪن ۾ سڏڪن جي مانداڻ کي سمجهي ٿو چوي ٿو:

هڪ غم جاودان مليو مون کي
زندگي منهنجي دائمي نہ سهي
جنهن ۾ آهي سدائين عيش وطرب
منهنجي سا دوست زندگي نہ سهي
(ص 139)

پر تنوير جي اميد پرستي ۾ انسان دوستي ڏسو:

ٻڌون ٿا اهڙو بہ زمانو قريب ترين آهي
جو سمجهيو ويندو اسان جوئي غم جهان جو غم
(ص 142)

سهڻ وارا هر دم تہ چپ ڪين رهندا
ڪڏهن دل جا دريا تہ اٿي بہ پوندا.
(ص 148)

اسان جو قدر اوهان پاڻ ئي ڪندؤ آخر
جي آهيون ذرا تہ ٿي آفتاب ايندا سين.
(ص 135)

اهو وقت پيو نيٺ تنوير هلي ايندو

جو افلاڪ پنهنجي اشارن ۾ هوندا
(ص146)

هر ڪو ماڻهو موتيءَ داڻو
هر ڪا دل هيرن جي کاڻ
چاڙي ڏس تہ سهي اڻ چاڻ
(ص 177)

تنوير جو شاعريءَ جو مجموعو ”رڳون ٿيون رباب“ 1958ع ۾ هڪ خاص سياسي ۽ سماجي دؤر جي پس منظر جي عڪاسي ڪري ٿو اهو دؤر جنهن ۾ سنڌي ماڻهو سرڪاري پاليسين جي خلاف مزاحمتي تحريڪ هلائي رهيا هئا. جڏهن سنڌ ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر جي بنياد تي نہ صرف ادب سرجي رهيو هو بلڪ سنڌ ۾ سياست جو وڏو حصو نوجوانن جو وڏو جٿو ترقي پسند فڪر کي پنهنجي نجات سمجهندو هو. ان وقت تنوير عباسي بہ انهيءَ سٽ ۾ بيهي اميد جي ڳالهہ بہ ڪري ٿو ماڻهن کي آسرا ۽ دلاسا ڏئي جدوجهد ڪرڻ لاءِ اتساهي ٿو.

هو پنهنجي ديس تي رجعت پسندن جي حاڪميت ۽ عوام جي ڏکن پيڙائن کي ڏسي سنڌ جي تاريخي ڪردارن کي ياد ڪري ٿو ۽ انهن جي نالي نظم لکي چوي ٿو تہ وري ديس کي اهڙن بهادرن اهڙين سورمين جي ضرورت آهي جيڪي وقت جي قدرن خلاف بغاوت ڪري سگهن. جيڪي پنهنجي خلاف بغاوت ڪري سگهن. جيڪي پنهنجي جان گهوري وطن ۽ ماڻهن لاءِ نوان قدر پيدا ڪن جيئن سندس نظم ”پيجل ڏانهن“، ”سسئيءَ ڏانهن“، ”مارئي ڏانهن“، ”پنائيءَ ڏانهن“ آهن.

ان کان پوءِ سندس نظم ”نئين مارئي“ بلڪل هڪ نئين انداز ۾ موجوده دؤر جي ڪردار کي پيش ڪري ٿو جنهن ۾ امنگ آهي جوش جذبو آهي. وٽس لڙڪ نہ پر چٽنگون آهن. هوءَ سڏڪا نٿي پري پر باهہ ٿي لڳائي، هو محلن ۾ مجبور نٿي رهي پر زنجير ٽوڙي ٿي. هو مارن ڏي مدد لاءِ واجهائي نٿي پر پنهنجي مدد پاڻ ڪري ٿي. هوءَ جهڪي نٿي پر جهڪائي ٿي. اهو ئي آدرشي ڪردار آهي تنوير وٽ ۽ اهڙن سورمن ۽ سورمين جي ضرورت آهي. سامراجي، رجعتي، ڪوڙن کي ڪيرائڻ لاءِ ! هي نظم انهي پس منظر کي

پيش ڪري ٿو جڏهن سنڌ ۾ مزاحمتي تحريڪ ۾ عورتن حصو ورتو. هنن جيلن جون سختيون سهي روشن خيال فڪر کي سربلند ڪيو. ”نئين مارئي“ نظم بلڪل اهڙي امنگ ۽ اميد کي جاڳائڻ وارو نظم آهي.

تنوير بنيادي طرح انسانيت دوست شاعر آهي جيڪا خصوصيت سنڌ جي هر روشن خيال ۽ ترقي پسند شاعر جي رهي آهي. هو انسان مٿان ٿيندڙ هر ظلم ۽ ناانصافيءَ جي مخالفت ڪري ٿو انهن چند مفاد پرستن جي مخالفت ٿو ڪري جيڪي طاقت جي نشي ۾ چور ٿي بدمستيون ڪن ٿا، جيڪي مذهب، نظرين جي آڙ ۾ جنگيون ٿا ڪن. تنوير انهن کي ننڍي ٿو ۽ اهڙي عمل کي نيچ ۽ غير انساني سمجهي ٿو.

تنوير جي نظر ۾ جنگ هڪ وحشياڻو ۽ غير انساني حيواني فعل آهي جنهن ۾ انسانيت جي تذليل ٿئي ٿي. هو چوي ٿو تہ ننڍي هوندي ماڻهو چوندا هئا گگدامن تي کهل ڪريو پر اڄ انسانن تي ايڏو ظلم ٿئي ٿو ۽ انهن تي کهل ڪرڻ وارو ڪير ڪونهي. سندس نظم ”گگدامن تي کهل ڪيو“ ۾ هو واضح طور چوي ٿو:

اڄ ڪلهہ چوواٽن تي ميدانن ۾
انسانن کي لڳن پيا ڇهبڪ
اهڙا ڪي ماڻهو آهن جي
چئي سگهن
انسانن تي کهل ڪريو
گگدامن تي کهل ڪريو (تنوير چئي ص 423)

تنوير اهڙِ بي رحم ۽ حيواني ماحول ۾ پنهنجي وجود کي اجنبي ڏاريو ٿو ڀانئي ۽ چوي ٿو مان هتان جو ناهيان ۽ پاڻ کي انهي ماحول سان ڳنڍي ٿو جت امن آهي پيار آهي انسانيت آهي سندس نظم ”مان هتان جو ناهيان“ حوالي طور ڏسي سگهجي ٿو.

مان اتان جو آهيان
جت هڪ ٻئي جي سوچ
هڪ ٻئي لاءِ گلن جو هار آ
تنوير چئي (ص 434)

سندس اهو نظم اڻ پورو آهي پر سندس نظم ۾ واضح طور ٻن نظامن جو نقشو چٽيل آهي، هڪ اهو نظام آهي جت ظلم آهي ٻارڙن جون رڙيون آهن، چرڪيل ڇوڪريون آهن، جڻ راڪاس جو ڀوت جو ماحول آهي ۽ ٻيو اهو ماحول آهي جت مرڪ جي ديويءَ جو راڄ آهي، جت خوشيون آهن، حسن و عشق جي حڪومت آهي. هي نظم ڪو شاعر جي فنتئسي ناهي بلڪ شاعر هن ڌرتيءَ ۾ موجود اهڙي دؤر جي ڳالهه ٿو ڪري جنهن ۾ هڪ طبقاتي نظام آهي، ٻيو غير طبقاتي آهي، انهي پس منظر ۾ سڄي دنيا ۾ ترقي پسند فڪر هڪ خاص اهميت اختيار ڪري چڪو هو.

حوالي طور:

جت مرڪ جي ديوي جو راڄ
جت ٽهڪڙن جا ٻار ٽا رانديون رمن
جت عشق جي ٻيڙي سائين
حسن جي لهرن جي پينگهي ۾ لڏي
جت خوشيون چٽگائي تيلين جا دکن
جي جهنگ ۾ جهرمر ٿيون ڪن
هي شهر آهي جو ديون جو شهر
جنهن ۾ چرڪن ڇوڪريون
جنهن ۾ ٻارن جون رڙيون
ٻاٽ اونداهه ۾ جتي ٿيون ٽيبل لئمپ جان
ڀوت جون اکيون ٻرن. (ص439)

نتيجو

تنوير عباسيءَ جي مجموعي شاعريءَ ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسند فڪر هڪ رخ آهي، پر تنوير ادب جي گهڻن لاڙن جي نمائندگي ڪندڙ ليکڪ آهي، سندس شاعريءَ ۾ وجودي فڪر جون ڏارائون ٻه ڦٽن ٿيون ته رومانوي شاعري ٻه ڪئي اٿس، ٻاڻ حسن و جمال، سچ ۽ پيار جي ڇوڦير ڦرندڙ شاعر آهي، سدائين حق ۽ صداقت جي تلاش ۾ رهي ٿو. انهي سفر ۾ سندس محور انسانيت پسندي آهي، جنهن لاءِ هو روشن خيال فڪر ۽ ترقي پسنديءَ جو نمائندو بنجي وڃي ٿو.

ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر جو رجحان رکندڙ ڪجهه پيا شاعر

سراج

عالمي طور روشن خيال فڪر دنيا جي هر اديب کي متاثر ڪيو هو. جو جو هن فڪر انسان کي سندس دولت، ڏاڍ، طاقت، رنگ، نسل، ذات جي بنياد تي نہ پر انسان کي فطري حق جي بنياد تي انسان تسليم ڪيو ويو هو. جنهن ڪري ڪٿي بہ ڪنهن انسان کي تڪليف پهچي ٿي، معاشي طور هو طبقاتي نظام جو شڪار ٿيو ٿي تہ حساس ليکڪ انهي جي ڳالهہ ڪئي ٿي ۽ ماڻهن کي سجاڳ ڪيو ٿي تہ هو بہ انسان آهي، سندس جيئڻ جو حق اهڙو ئي آهي جيڪو ٻين انسانن کي آهي. سنڌ ۾ پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ هڪ طويل معاشي ڪشمڪش شروع ٿي، شهرن ۾ وچولي طبقي جي خود غرضي ۽ مقابلي بازي مٿئين طبقي جا نت نوان نانگر ڏسي سراج چوي ٿو:

سون چانديءَ جي سجايل جانڊهن ۾
اندران ئي اندران ڏس زندگي پسجي پئي
آبرو لٽجي پئي،
امن و آزاديءَ سندي ظاهر ظهور. (118)

عالمي طور طبقاتي نظام جي خلاف هلندڙ جدوجهد ۽ ڪاميابين سڄي دنيا جي اديبن ۾ فڪري طور اميد پرستي جاڳائي جنهن ڪري امن، پيار ۽ انسانيت جي ڳالهہ اديبن جي ڪاوشن ۾ گهڻي پيدا ٿي. جيئن سراج وٽ اميد پرستي ڏسو.

دنيا ٻڌجي اِندر سڀا:
موهہ – پري ۽ سونهن – پري
داسيون بنجي ماڻهوءَ – روپي اندر سڀا ۾
ايندڙيون سک جو سرڳ سنوارڻ.
جيون جوت جاڳائڻ......!

سراج جهڙي طرح ڪهاڻين ۽ ناولن ۾ ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر جي عڪاسي ڪري چڪو آهي اهڙي طرح سندس ڪجهہ آزاد نظم بہ انهي فڪر جي ترجماني ڪن ٿا.

خاڪي جويو

رسول بخش پليجي چواڻي ”اسان جو قومي ادب اسان جي قومي جدوجهد جو هڪ اهم مورچو آهي.“ (119)

اهڙي طرح خاڪي جويي جي شاعري مخصوص حالتن ۾ مظلوم طبقي جي جدوجهد جو باقاعده هڪ مورچو آهي، خاڪيءَ جا ٻه مشهور ۽ طويل نظم هڪ ”آزاد گهرجي وطن“ ٻيو ”آسڻ جن اريج“ آهن. جن ۾ فڪري طور وطن دوستي، سامراج دشمني ۽ انسانيت دوستي آهي. هي نظم سڌو سنئون عوام سان مخاطب ٿيندي چيا ويا آهن جيڪي هڪ مخصوص جذبي يا نعري جي عڪاسيءَ سان گڏوگڏ حالتن جي سچي عڪاسي ڪندي عوام کي پيغام ڏئي مقصد تي پهچڻ لاءِ اپيل ڪن ٿا. خاڪي جويي جي هيءَ شاعري واقعاتي آهي جنهن ۾وطن سان، هاريءَ، مزدور غريب غربي سان ٿيندڙ ڏاڍ جي حال کان وٺي هو وڏيرن، زردارن جي غداريءَ ۽ وطن دشمنيءَ جي ڳالهه ڪري ٿو.

خاڪيءَ وٽ آزاديءَ جو تصور وسيع آهي جنهن ۾ هو ڪٿي به مصلحت پسند ناهي بلڪ وٽس جوش ۽ جذبو آهي، بار بار ظالمن خلاف جنگ ڪرڻ جي ڳالهه ڪري ٿو.

خاڪيءَ جويي جو ٻيو طويل نظم ”آسڻ جن اريج“ آهي جنهن کي انقلابي ڪيڏارو چيو ويو آهي. مڪمل طور مارشلا جي تصوير آهي جنهن ۾ سنڌ جي چپي چپي تي ظلم ڏاڍ جي تاريخ بيان ڪيل آهي. اسان سان ڪيڏو ڏاڍ ۽ ڪيڏي جٺ آهي ۽ پورهيت هاريءَ سان ڪيئن زيادتي ٿئي ٿي، خاڪي هن نظم ۾ تفصيل سان بيان ڪري ٿو:

انساني احساس مٿي
هر هڪ گل جو واسُ جهٽي
محنت ڪش جو ماس پٽي
بيٺا آهن چيتا ڪتا
هاجو هر هڪ هاريءَ سان
ناحق نر ۽ ناريءَ سان

جنيون جيوت ساريءَ سان
ذهن زنجيرن ۾ جڪڙيا

۽ ساڳئي وقت هن دؤر ۾ عوام جي جدوجهد کي بيان ڪري انهيءَ ۾ جوش ۽ مردانگيءَ جو روح ڦوڪي ٿو:

اوچي اوچي اوٺ اچو!
ڪيرايون هي ڪوٽ، اچو!
گهوٽ اچو اٽموٽ اچو!
آٽيون انت انڌير جا.

خاڪي انڌيرن کي متاثر جي ڳالهه ڪري ٿو جيڪا هڪ فڪري علامت آهي. خاڪيءَ جوانداز انتهائي جوشيلو ۽ بردباريءَ وارو آهي. سندس آدرش انسانيت وارو فلسفو آهي، جنهن ۾ ظلم ۽ ظالم جي پاڙ پٽي امن ۽ آشتي وارو سماج هجي.

خاڪيءَ جو هي نظم سنڌ جي نوجوانن، پوڙهن، عورتن ۽ انهن سڀني ماڻهن لاءِ آهي، جيڪي هن سر زمين تي ايامن کان ڏک ۽ ڏاڍ سهي رهيا آهن. هي شعر ماڻهن کي همٿائين ٿا. دلين ۾ امن ۽ جوش پيدا ڪن ٿا، هڪ نئين نظام اڏڻ جي جدوجهد لاءِ اپارين ٿا تنهن ڪري خاڪي جويو هتي ترقي پسند فڪر جي دائري ۾ اچي ٿو.

بردو سنڌي (1922)

بردو سنڌي انساني فطرت جي مثبت قدرن جو شاعر آهي جنهن مان انسان کي روشن خيالي، ترقي پسندي، وطن پرستي جي لازوال فڪر جون جهلڪيون ملن ٿيون. ڪٿي تہ هو صرف هڪ پل جي ڳالهہ ڪري ٿو:

خوابن ۾ تون آءُ هلي
هڪڙي پل لئہ هنيون ٺار (ص 26)

۽ ڪٿي هو صرف پيار جي دولت جي تمنا ڪري ٿو.

بس پيار جي دولت ڪافي اٿم، ٻي مايا بردا ڪا نہ کپي
هن جهول ۾ سڏڪا سانديا اٿم، ٻي برهہ بياني مون وٽ آ. (ص63)

بردي جي شاعري زندگيءَ جي مختلف رنگن جي شاعري آهي هڪ حساس شاعر وانگر جيڪي ڪجهه سندس مشاهدي ۾ اچي ٿو ان کي هو بين تائين پهچائي ٿو. جنهن ۾ لڙڪ بہ آهن تہ مرڪ بہ آهي ۽ هو انهيءَ کي پنهنجي دولت سمجهي ٿو. جيڪا فطرت طرفان انمول دولت آهي ۽ سڄي انسان ذات ۾ ورهائي ٿو.

مون وٽ آهن گيت اجهو
وٺين تہ منڙا جهولي جهل

بقول امداد حسينيءَ جي تہ بردي کي اها خبر آهي تہ رضا تي راضي رهڻ، جيئڻ لاءِ جتن نہ ڪرڻ، ماڳ لاءِ نہ جاکوڙڻ سان ڪڏهن بہ وصال جون واڌايون نہ ملنديون پوءِ پلي صديون گذريو وڃن. بردو انهيءَ سچ کان پوريءَ ريت باخبر آهي تہ ڦبايل حق گهرڻ سان نہ پر ڦرڻ سان ملندا آهن. ۽ ان لاءِ قرباني ڏيڻي پوندي آهي. سر جو سانگو لاهڻو پوندو آهي. (120)

ڇاڪاڻ تہ بردو انسان جي معصوم جذبن ۽ پيار جي پل جو شاعر آهي هو ڪٿي وڇوڙي جي ۽ ڪٿي اڪيلائي جي، نماڻائيءَ سان ڳالهہ ڪري ٿو:

منهنجو ڪوئي ميت نہ يار
جڳ جا ڏکڙا ڳل جو هار
پنهنجا پنهنجو ڪين ڇون
ڏارين تي ڪا ناهہ ميار

هر روشن خيال فڪر جو بنياد اميد پرستيءَ تي رکيل هوندو آهي، ڇو تہ انسانيت جي مثبت قدرن، زندگي سان پيار ۽ ڀرپور پل حاصل ڪرڻ جي جستجو هڪ اميد پرست ماڻهوءَ ۾ ئي ٿي سگهي ٿي ۽ اها اميد پرستي خاص طور سان مظلوم جو جڏهن هٿيار بنجي وڃي تہ هن ۾ جدوجهد جو روح ڦوڪجي وڃي ٿو ۽ شاعر انهي اميد پرستي کي اڀاريندي چوي ٿو.

ڇپيون ظلم جون بس اجهاڻيون اجهاڻيون
اڇو! اڄ تہ مهراڻ ۾ موج آڻيون. (ص 81)

بردو سنڌي انهيءَ فڪر جي بنياد تي بار بار ”وقت جي پڪار“ جي ڳالهہ ٿو ڪري سندس شاعري ۾ ”سڏ“ آهي. چوي ٿو: ”اٿو“، ”اچو“ ۽ ”وڌو“ اهي ئي لفظ آهن جن تي عمل ڪرڻ سان ڏاڍن کي ڏاري سگهجي ٿو. (121)

ڏاڍن کي ڏارڻ سان گڏ هو هاريءَ کي پنهنجي عظمت ياد ڏياري ٿو. سندس سجاڳيءَ جي ڳالهه ڪري ٿو.

سندس شعر ”غيرت مند هاري“ ۾ هاريءَ کي دنيا جو وارث قرار ڏئي ٿو:

غيرت مند هنيلا هاري! تنهنجي آ دنيا ساري

تون آن يار! اپائڻ وارو، سارو جڳ کپائڻ وارو (ص 97)

۽ ساڳئي وقت مزدور جي به ڳالهه ڪري ٿو ۽ زمانو بدلائڻ جو ڪيس سرواڻ چوي ٿو:

مان آهيان جو هلايان ڪارخانو ٿو

ڏئي رت ست پريان تنهنجا خزانا ٿو

تنهنجو اي ديس مان مزدور آهيان

پچان جي ڪر بدلايان زمانو ٿو.(ص49)

انهي مان ثابت ٿيو ته بردو سنڌي وقت جي هلندڙ ترقي پسند تحريڪ، جنهن تي مارڪسزم جو ڪاپي ڏر جي سياست جو انقلابين جو نمايان اثر هو، انهيءَ کان متاثر آهي ۽ پاڻ کي انهن ترقي پسند اديبن جي صف کان ٻاهر نٿو سمجهي، تنهن ڪري عوام کي وقت جي پڪار ڏانهن توجهه ڏياري ٿو وڙهڻ ۽ اڳتي وڌڻ جو جوش ۽ جذبو پيدا ڪري ٿو.

بردي سنڌيءَ جا به شعري مجموعا ”اڪڙيون ميگهه ملهار“ ۽ ”بوندون بس نه ڪن“ اسان جي سامهون آيا آهن. پهرئين مجموعي ”اڪڙيون ميگهه ملهار“ ۾ به ڪجهه اهڙا شعر جيئن ”وک وڌائيندا هلو“، ”سنڌ جي مورت مارئي“ ۽ اڇو اڇو هن پار هلون“ روشن خيال فڪر جي عڪاسي ڪن ٿا. اسان مجموعي طور بردي سنڌي کي روشن خيال شاعر چئي سگهون ٿا. پر سندس فڪري ڌارائون اسان کي فطرت، رومانويت ۽ رومانيت ڏانهن به ڪٽي وڃن ٿيون. جنهن ڪري بردو سنڌي به انهن شاعرن مان آهي جن جي شاعري ۾ هڪ مجموعي رنگ موجود هوندو آهي، اهو آهي انسان جو! جنهن کي امن کپي، پيار کپي سچ ۽ سلامتي کپي. هو سونهن جو متلاشي آهي، فطرت جي رنگن کي ديس جي محبت سان ڳنڍيو ڇڏي ٿو. هن جا گيت ڪڏهن مظلوم جي آهه بنجي اڀرن ٿا، ڪڏهن عوام جو هٿيار بنجي وڃن ٿا. ڪڏهن پل جي حقيقت بيان ڪرڻ جي ڪوشش ڪن ٿا ته ڪڏهن صدين

جي تاريخ بنجي وچن ٿا. سنڌ جي سر زمين تي اسان کي زياده تر اهڙا اديب ملن ٿا جيڪي هڪ ٻاهرئين فڪر جي نمائندگي ڪندي بہ اسان کي ديس جي فڪر سان جڙيل ملن ٿا. بردو سنڌي بہ اهڙن شاعرن مان هڪ آهي.

استاد بخاري (1992 ـ 1930ع)

استاد بخاريءَ جي شاعري مجموعي طور رومانوي پهلوءَ ڏانهن مائل آهي پر سندس پهريون مجموعو ”گيت اسان جا جيت اسان جي“ ۾ اسان کي روشن خيال ۽ ترقي پسند تحريڪ جا اثر ملن ٿا. جنهن لاءِ استاد بخاريءَ جو چوڻ هو تہ ”منهنجي شاعراڻي دل جا بہ پاسا آهن جن مان وقت جي پڪار هن مجموعي ۾ حاضر آهي، باقي پرينءَ جي پچار وري ٻئي ڪتاب ۾“ (122)

استاد بخاري دنيا جي ماضيءَ ۽ مستقبل تي نظر ڊوڙائيندي، انسان جي مجموعي ترقي، زندگيءَ جون رمزون، طبيعت جا مختلف لاڙا پورهئي ۽ پورهيت جي اهميت، پنهنجي ديس جي ماروئڙن جي غربت ۽ بي وسي سڀئي موضوع پنهنجي شاعريءَ ۾ آندا آهن پر جيڪو سندس شاعريءَ ۾ روشن خيالي ۽ اميد پرستيءَ جو پهلو آهي اهو آهي پاڻ کي انسان ميراثڻ ۽ پنهنجي حق وٺڻ لاءِ ويڙهہ جو جذبو غلامي جي حياتي کان مرڻ کي ترجيح ڏيڻ. سندن پهرئين مجموعي ۾ اسان کي گهڻي ڀاڱي اهڙا لاڙا ملن ٿا. چوي ٿو:

اسان بہ تہ آدمي آهيون، غمن سان گڏ خوشي گهرجي
جيئڻ لئہ زندگي، آسودگي، آزادگي گهرجي

استاد بخاري جيئڻ جو فڪر واضح ڪندي، زندگي، آسودگي ۽ آزادي ٽنهي شين کي اهم قرار ڏئي ٿو ۽ اهي ٽي اهم شيون ترقي پسند تحريڪ جو روح رهيون آهن، ڇو تہ ترقي پسند تحريڪ جو بنياد انهي فڪر تي رکيل آهي تہ معاشي نظام ئي بنياد آهي، سياسي، سماجي، انساني قدرن جو. (123) تنهن ڪري انسان کي آزادي سک ۽ سهولت تڏهن ئي ملي سگهي ٿيون جڏهن هو ڦورو ظالم طبقي جي هٿن مان معيشت آزاد ڪرائي اهڙو نظام قائم ڪرائي جنهن ۾ عوام کي معاشي آسودگي ملي ۽ آزادي ملي.

اهڙي آدرشي سماج جو تصور جنهن ۾ انسانيت رستي، امن، پيار ۽ سک سهولت هجي، استاد وٽ موجود آهي، ڇو تہ بنيادي طرح استاد پيار،

حسن، جماليات، دل جي امنگن جو شاعر آهي، جنهن لاءِ وٽس، اهڙي ئي سماج جو تصور موجود آهي جنهن ۾ ڪو بہ ظالم مظلوم نہ هجي، انهي لاءِ چوي ٿو تہ:

ظلمن ڪي گهڙيءَ لاءِ، ٿڌي ساهہ نہ ٽيڙيو
چنجور ڪٽي، پاڙ کان بنياد اکيڙيو
جت جت بہ ڏسو ظلم، دغا، خار جلايو
جنهن جاءِ هجي، عدل وفا، پيار سهيڙيو

استاد وٽ محنت، پيار ۽ همت جا ٽيئي تصور گڏ اچن ٿا ۽ هو سڄي دنيا ۾ عالمي طور محنت ڪش جي سجاڳي، پورهيت انقلاب ۽ وڏندڙ پورهيتن جي جدوجهد کان متاثر ٿئي ٿو ۽ کيس يقين آهي تہ دنيا دوزخ مان جنت محنت ڪش ئي بنائي سگهي ٿو اهڙا خيال اسان کي سندس شعرن ۾ ملن ٿا.

حقيقت ۾ جنهن زماني ۾ هيءَ ڪلام سرجيو ان زماني ۾ سنڌ جو ماڻهو اڻ پڙهيل، شاگرد توڙي عام ماڻهو سنڌ جي ڳچي ۾ ون يونٽ جي پيل طوق کي لاهڻ لاءِ سرگردان هو. ون يونٽ اسان سنڌي ماڻهن جي زندگي ۽ موت جو مسئلو هو ۽ هر ماڻهوءَ جي دلي تمنا ان کي ٽوڙڻ لاءِ هئي. (124)

۽ انهي دؤر ۾ عوام ۾ اتساهہ ۽ جدوجهد جو عزم سنڌ جي ادب پيدا ڪيو. سنڌي ادب ئي هو جنهن آزاديءَ ۽ انقلاب جا نعرا عام ماڻهن جي زبانن تي شاعريءَ ذريعي پهچايا. انهي دؤر ۾ شاعر عوام جي ڏک پيڙا، ماروئڙن جي غربت پنهنجي سانگيئڙن سان ٽيندڙ ويساهہ گهاتين کي پنهنجي ادب جو موضوع بنايو. مطلب تہ شاعريءَ جو موضوع عام ماڻهو هو. پنهنجي عوام جي پنهنجي ديس جي ڳالهہ هئي. استاد بخاري بہ پنهنجي مشهور شعر "مان ڪيئن سيج سمهان؟" ۾ اهڙن ماروئڙن جي ڳالهہ ڪري ٿو ۽ طبقاتي سماج جي منظر ڪشي ڪندي چوي ٿو:

مان ڪيئن سيج سمهان!
منهنجا ماروئڙا، منهنجا سانگيئڙا، پڌري پٽ سمهن
تنهنجي ميزن تي سهسين ڪاج اچن
ڪائن ڪانگ، ڪتا، جوٺا جام بچن

مان كيئن لوڻ چکان!
منهنجا ماروئڙا، منهنجا سانگيئڙا، روزا روز رکن

انهي طبقاتي نظام کي وائکو ڪندي غير انساني سلوڪ، حڪمرانن جي جنگي جنون کي ننڌي ٿو جيڪي لکين رپيا هٿيارن تي خرچ ڪن ٿا، ماڻهن کي اتو ۽ اجهو مهيا ڪرڻ بجاءِ ماڻهن کي نفرت، بک ۽ بيمارين ڏانهن ڌڪي ڇڏين ٿا.

درد بنا دل چڻ ڪوکو
پيار بنا ماڻهو پوپو
هڪ هڪ بم تي لکين ضايع
مائي بابا هڪ ڍوڍو(ص89)

هن شعر ۾ اهڙي سماج جو آئينو ڏيکاري ٿو جنهن ۾ هڪ طرف هڪ ماني لاءِ ماڻهو هٿ ٽنگڻ لاءِ مجبور آهي ٻئي طرف هٿيارن جي ڊوڙ ۾ هڪ ٻئي کي اکيون ڏيکارڻ لاءِ ڪروڙين رپيا خرچ ڪيا وڃن ٿا، اهڙي ڦورو ٽولي جي ماڻهن کي جيڪو عوام جا حق ماري ٿو استاد بزدل ۽ ڊڄڻو قرار ڏئي ٿو ۽ چوي ٿو

ڊڄڻا ماڻهو: پاڙي تي جلاد گهرايون بيٺا هن
سورهيہ ماڻهو: پيريون پايون، سيس سهايون بيٺا هن. (ص 92)

مجموعي طور سندس پيا شعر ”ڪوڙ سچ“، ”ڪوششون ۽ تجربا“، ”غلامي آزادي“، ”ظلم عدل“، ”خود فريبي“، ”احتجاج“ ۽ ”انقلاب“ وغيره. روشن خيال ۽ ترقي پسند تحريڪ جي فڪري اثر ۾ لکيل آهن. سندس هڪ پيو شعر ”سوچيندڙسوچو“! ۾ ترقي پسندي صوفي انداز ۾ ملي ٿي.

استاد بخاري جي سوچ انسانيت پرستيءَ واري سوچ آهي جنهن ۾ سنڌ جي روايتي ڪلاسيڪي شاعريءَ جو اولڙو نظر اچي ٿو. سنڌ جو اهو فڪري تسلسل استاد بخاريءَ ۾ ان وقت نمايان نظر اچي ٿو جڏهن استاد شاعريءَ ۾ محض جوش ۽ نعري بازي نٿو ڪري بلڪ حسن، پيار، امن، محبوب، انسان جي ڳالهه ڪري ٿو ۽ فني انداز سان پنهنجي محبوب جي ڪيفيت کي بيان ڪري ٿو ۽ چوي ٿو:

دوربيني فڪر کي ڪٽي ان ۾
شاعري استاد ڪو ڏسي منهنجي

نياز همايوني (1930ع)

نياز همايونيءَ جي شاعريءَ ۾ پيغام آهي، جاڳڻ جو، هوشمنديءَ جو، محبت جو، انقلاب جو، انسانيت ۽ امن جو! بنيادي طرح هي شاعر قوم پرست آهي سندس شاعريءَ ۾ پنهنجي قوم لاءِ سجاڳي ۽ پنهنجي حق وٺڻ جو پيغام موجود آهي، پر قوم پرستيءَ جو هي دؤر جنهن ۾ ترقي پسندي، روشن خيالي، انقلابي ۽ اشتراڪيت ڏانهن رغبت رکندڙ لاڙا وڌيڪ نمايان آهن. انهي ۾ نياز همايوني بہ مظلوم قوم جي هڪ فرد جي ناتي جيڪا ڳالهہ ڪري ٿو انهيءَ ۾ ظلم خلاف وڙهڻ ۽ مظلوم کي جاڳائڻ جي ڳالهہ آهي ۽ چوي ٿو:

ابتدا ۽ انتها جي ڳالهہ جنهن تي دنگ آهہ
پاڻ سان سو ناحق آهي، پنهنجي حالت تنگ آهہ
(ص 29) (مهراڻ 1962/2)

زندگيءَ ڏانهن مثبت رويو رکڻ ۽ زندگيءَ سان پيار ڪرڻ جو ڍنگ بہ شاعر وٽ نمايان آهي سندس شعر ڏسو:

زندگي! تو لئہ ٿو سانڊي جئان جئڻو پوي!
زندگي! تنهنجي ڪري ڇا ڇا نٿو ڪرڻو پوي!
موت سان هر حال ٿو هر وقت منهن ڏيڻو پوي!
زندگي! تنهنجي ڪري ڇا ڇا نٿو ڪرڻو پوي!
(ص 44 مهراڻ 1956/2)

۽ زندگيءَ سان پيار جو هڪ ٻيو ڍنگ اهو آهي تہ شاعر مسلسل سڪون واري حالت ختم ڪري بي قرار ٿيڻ لاءِ چوي ٿو ڇو تہ شاعر کي اهو يقين آهي تہ محنت، جفاڪشي، جدوجهد ئي زندگيءَ جو اهڃاڻ آهن ۽ جيئڻ لاءِ غم متائڻ لاءِ درد مندن کي قرار ڏيڻ لاءِ بي قرار ٿيڻ لاءِ ضروري آهي.

اچو تہ بي قرار ٿيون
جو درد مند دل جي واسطي قرار ٿو کپي
خزان نصيب زندگي جي لئہ بهار ٿو کپي
اچو تہ بي قرار ٿيون
هيءَ صبح زهر خند ڇو، هيءَ شام دلفگار ڇو

هيءَ رات فڪرمند ڇو هيءَ شام غم شعار ڇو
هيءَ لال ڪنوار گهوٽ ٿي سيئي، انهي تي جان نثار ٿيون
اڇو بيقرار ٿيون (ص (18) (مهراڻ 62/4)

زندگيءَ سان ايڏو چاهه رکندڙ زندگي لاءِ اتساهيندڙ شاعر جڏهن زندگيءَ جي مثبت ۽ جيئڻ جي جذبن جو ايڏو وجدان رکي ٿو ته پنهنجي قوم، پنهنجي طبقي، عام ماڻهن جي اها حالت ڪيس واضح نظر اچي ٿي جنهن ۾ معاشي تنگي، درد، سور، پيڙا آهي ۽ هو واضح طور طبقاتي فرق کي نمايان ڪري ٿو. سندس هي شعر ڏسو:

هل ته ٿيون دنگل ڏٽي، دنيا سان پنهنجي جنگ آهه
جا وسيع آهه، ٽوڙڻ لئه ۽ گهٽڻ تي تنگ آهه.
(ص 138) ڏرتي جا گيت)

۽ سندس مشهور گيت جنهن ۾ هو سونهن ۽ سوپيا ۽ پيار جا قدر به طبقاتي رخ ۾ ڏسي ٿو:

تنهنجي دنيا سپ رنگ سانول
مون وٽ روپ نڪو ڀروپ اَلا
تنهنجي دنيا ڪنول تي ڪرٽا
منهنجي دنيا جر جان انداهيل
مون وٽ روپ نڪو ڀروپ الا
تنهنجي دنيا اندلٺ ريڪا
منهنجي دنيا گدلا بادل
مون وٽ روپ نڪو ڀروپ اَلا.
(ص 24 ڌرتي جا گيت)

نياز همايوني انهيءَ دور جي عام نعري جنهن ۾ غريب جي ڳالهه آهي، وڙهي حق وٺڻ جي ڳالهه آهي، هاريءَ کي، مزدورن کي سجاڳ ڪرڻ جي ڳالهه آهي، مساوات قائم ڪرڻ جو شور آهي انهي ۾ پنهنجو آواز به

ملائي ٿو ڇڏي ۽ سندس شاعريءَ ۾ ڪٿي ڪٿي اسان کي انهيءَ دؤر جي نعرو نظر اچي ٿو.

غريب لاءِ غريبي ۽ تنگ دستي ڇو؟
امير لاءِ اميري ۽ خودپرستي ڇو؟
يا
اٿو اٿو جو زمانو ٿو جنگ جنگ ڪري
هي ظلم و جبر ٿو روحن کي تنگ ڪري

اهڙي طرح سندس شعر "جيئي سنڌ جيئي شال"، "منهنجي ڌرتي" وغيره سندس اهڙي شاعري آهي، جا انهي نعري بازي کي ظاهر ڪري ٿي پر نعري بازي وقتي جذباتيت پٺي جو شڪار هوندي آهي ۽فڪري طور گهرائي ۽ وابستگي نہ رکندي آهي پر نياز همايوني ۾ اها خصوصيت آهي تہ هو صرف حال جي ڳالهہ نٿو ڪري ۽ نہ وري هڪ دؤر جي نسل جي ڳالهہ ٿو ڪري پر نئين نسل جي دؤر جي ڳالهہ ڪري ٿو. ساڳئي وقت سندس شاعريءَ مان ڌرتيءَ جي فڪر ۽ تاريخ ۽رويي جي بوءِ اچي ٿي جيئن پنهنجي نسل کي پنهنجي آسن ۽ اميدن جو اهڃاڻ قرار ڏيندي "نئين نسل جي نالي" شعر لکي ٿو يا وري "تنهنجون وايون ورهہ لطيف". سچل سائين جي حضور ۾"! "اي خبردار زمانا" شعر لکي ٿو.

اهڙي طرح نياز دين ڌرم جي نالي تي نڳيون ڪرڻ وارن کي بہ وائکو ڪري ٿو ۽ سنڌ جي تاريخ ۾ مذهب جي نالي ۾ ٿيندڙ ظلم جي تسلسل کي بہ ظاهر ڪري ٿو.

نياز همايونيءَ وٽ زندگيءَ جا ٻئي پاسا اميد ۽ مايوسي پوري جوش ۽ جذبي سان ملن ٿا جيئن سندس نظم "هاءِ جيجل مارئي" ۾ ڏک، مايوسي، پيڙا، انتهائي حد تائين ملي ٿي. مثال:

انگ اٿليا رنگ بدليا، پر اياڻي مارئي!
تون نٿي ٻڌجي سگهين دل ڏياڻي مارئي
مان اڃان سمجهان ٿو تو کي، سا پراڻي مارئي
جا عمر جي ڪوٽ ۾ هئي قيد اياڻي مارئي!
وقت ٿو تو کي رکي هر دم ڏکاڻي مارئي!
هاءِ جيجل مارئي راڄن جي راڻي مارئي!

پر ساڳئي وقت هن نظم جي آخر ۾ وري اميد جو پهلو اڀاري ٿو جنهن ۾ هڪ دم جوش ولولو اچي وڃي ٿو.

ڪين ٿي مايوس او منهنجي مٺياڻي مارئي
سون ورني ۽ ڏنارن جي ڏياڻي مارئي
آ ڪندس واهر سنڌ ءِ سر ڏئي نماڻي مارئي
بند مان تو کي ڇڏائيندس اياڻي مارئي
تون وري ٿيندينءَ ماڳن مالڪياڻي مارئي
هاءِ جيجل مارئي راڄن جي راڻي مارئي'

جيڪڏهن شاعر درد جي ڳالهه ڪري ٿو ته اهڙيءَ طرح جو شاعريءَ ۾ موجود تشبيهون دل کي ڇهن ٿيون ۽ درد جو احساس ٿيڻ لڳي ٿو جنهن مان مايوسي جو تصور اڀري ٿو پر ساڳئي وقت اسان انهيءَ کي حقيقت پسندي چئي سگهون ٿا. "مگر زندگي، زندگي!" انتهائي خوبصورت ۽ اميد سان ڀرپور شعر آهي. هن شهر جي سٽ سٽ ۾ زندگي ۽ زندگيءَ جو ردم هڪ ترنم سان هڪ جذبي ۽ جوش سان موجود آهي. هن شعر پڙهڻ کان پوءِ محسوس ٿئي ٿو ته نياز همايوني فڪري طور زبردست روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر جو حامي آهي. سندس شعر "سنڌ جا ميلا" جيڪو طويل نظم آهي، هن نظم ۾ سنڌ جي جديد دور جو ذڪر آهي جنهن ۾ رستا، روشنيون، دڪان، مشينون ، ڪاريگر آهن، لونگين اناجن جون ڳالهيون آهن. هو بدلجندڙ دنيا ۾ جديد سائنسي ايجادن جي ڳالهه ڪري ٿو. انسان جي اڪيلائيءَ کي ختم ڪرڻ لاءِ جديد سائنسي تفريح جي ڳالهه ڪري ٿو. مطلب ته هن نظم ۾ هن ميلي کي زندگيءَ جي تاريخي تسلسل سان تشبيهه ڏئي ٿو جنهن ۾ زندگي جو هر روپ ۽ رنگ موجود آهي.

مجموعي طور نياز همايونيءَ جي شاعريءَ جو بنياد آهي ئي "فڪر" جنهن کان بغير سندس شاعري اڌوري آهي پر سندس فڪر کي اسان صرف هڪ وقت جي فڪري تحريڪ سان منسوب ڪري محدود نٿا ڪري سگهون. نياز وٽ انسان، زندگي، پيار اهم شيون آهن، هو انهن کي ئي صداقت ۽ سچ قرار ڏئي ٿو. انهيءَ لاءِ وڙهي ٿو انهي لاءِ لڇي پڇي ٿو. تنهن

ڪري نياز سنڌ جي فڪري تسلسل جي هڪ ڪڙي آهي جيڪا هر دور ۾ روشن خيالي ۽ ترقي پسنديءَ جو روپ ڌاري ظاهر ٿئي ٿي.

شمشير الحيدري (1933ع)

شمشير الحيدري جي شاعريءَ ۾ فڪري طور سماجي حقيقت پسنديءَ جا قدر نمايان آهن. سندس بنيادي موضوع انسان آهي، جنهن جا مختلف روپ ۽ رويا آهن شمشير الحيدري نئين دؤر جي ڳالهه ٿو ڪري، جنهن ۾ انسان پنهنجي پيرن تي بيهي ٿو. روايتن، رسمن، مذهب ۽ جاگيرداري جي قدرن ۾ پيڙهيل انسان کي سڏ ڏئي ٿو. ته اچ ڏوم مچائي، زندگيءَ جو بنياد پيار ۽ محبت تي رکون:

اچ اچ گڏجي ڌوم مچايون
پنهنجو پاڻ ملهايون!
عمريون گذريون روئيندي، رڙندي
گيت خوشيءَ جا ڳايون!
هر هنڌ زر جو زور ٿئي پيو
انسان ڪشمڪش مان نڪري پيو
اچ همت سان پاڻ به ساٿي
پنهنجو ڀاڳ ورايون!
ڌن پاپيءَ کي سرڳ ڏياري
ڌن ئي ماري، ڌن ئي جياري
ڌن ئي آهي جڳ جو داتا
ڌن جي ڌوڙ اڏايون!
ڌرم ڪرم جا جهڳڙا رڳڙا
مايا راڄ جا راکو رکڙا
پيار جو مذهب سڀ کان سهڻو
پيار جي جوت جڳايون!
اچ اچ گڏجي ڌوم مچايون
پنهنجو پاڻ ملهايون! (125)

شمشير الحيدريءَ جي شاعريءَ جو خاص پهلو اهو آهي تہ هو موجوده سماج ۾ تبديلي ڏسڻ چاهي ٿو. هو چاهي ٿو تہ انسان سجاڳ ٿئي ماحول جيئن آهي تيئن نہ رهي بلڪ انهي ۾ ڪا حرڪت ٿئي تہ ماڻهو پنهنجي اهميت سڃاڻي، پنهنجي تقدير بدلائي ۽ انهي لاءِ هو بار بار ڪجهہ ڪرڻ جي ڳالهہ ٿو ڪري.

شاعر حسن ۽ جوانيءَ جي اهميت جتائي ٿو ۽ اهو احساس ٿو ڏياري تہ حسن ۽ جوانيءَ تي ناز ڪرڻ بہ زندگيءَ جو اميد وارو ۽ روشن خيال پهلو آهي، جنهن سان زندگي متحرڪ ٿئي ٿي ۽ سماجي قدرن ۾ اٿل پٿل ٿئي ٿي، هو هن سماج کي چڱي طرح سمجهي ٿو جنهن ۾ هر طرف ڏک ۽ پيڙا آهي ۽ انهيءَ خلاف ماڻهن وٽ وڙهڻ جو شعور ناهي، ماٺ آهي جنهن ۾ سک سان سمهي نٿو سگهجي.

فڪر ۽ نغما مات مري ويا، ڪم ۽ چم وڪجن پيا پئي
سک سمهڻ شمشير اجا ڪٿ، ڏک جي ڏائڻ جاڳي پئي!

انهي ڪري شمشير وٽ موجوده سماج جو تصور هڪ جنگل نما آهي جنهن ۾ خوف بہ آهي خطرو بہ آهي جنهن جو ماحول ڀيانڪ آهي، پر هو پنهنجي ساٿين کي اهڙي صورتحال ۾ سڏي ٿو ۽ گڏجي اڳتي هلڻ لاءِ چوي ٿو.

شمشير الحيدري جو اهو خاص پهلو نمايان آهي جنهن ۾ اڳتي وڌڻ جدوجهد ڪرڻ جو فڪر موجود آهي.

آڌي مانجهي سنجهہ سواري
رڙهندو رهجئين پير وڏاري. (126)

ساڳئي وقت شمشير وٽ ترقي پسندي جو هڪ لاڙو جنهن ۾ پورهيت هاري جي عظمت ۽ عوام جي اهميت کي اڀاريو ويو نئين دؤر جي تعمير جو ڪم ڏنو ويو. انهي ڪان بہ متاثر آهي. سندس هي شعر ڏسو:

مزدور جي محنت نظر انداز نہ آهي
جمهور جو آهنگ بي آواز نہ آهي
شب و روز نئين دؤر جي تعمير ڪريون ٿا

چاڻي ٿو زمانو بہ اهو راز نہ آهي
ڪنهن طرح اسين ظلم جا قائل نہ
ٿياسين
زنجير ڪان وڌ پنهنجو دمساز نہ آهي

شمشير الحيدري بہ انهن شاعرن مان آهي جن انقلابي فڪر ۽ نعري کي رومانوي انداز سان پيش ڪيو. هنن حسن جي لازوال صداقت کي مجيبو عشق کي اعليٰ آزادي ۽ رهنمائي جي علامت طور ڪنيو.

شمشيرالحيدري نئين دؤر جي تقاضا کي سمجهي ٿو. هو ائين روايتن ۽ دقيانوسي قدرن ٽوڙڻ جي ڳالهہ ڪري نئون سماج اڏڻ ۽ نوجوان کي اڳتي وڌڻ ۽ جدوجهد ڪرڻ لاءِ اتساهي ٿو. اها خصوصيت فڪري طور روشن خيالي ۽ ترقي پسندي ۾ اچي ٿي ۽ ساڳئي وقت شمشير سنڌ جي فڪري تسلسل ۾ پاڻ کي ڳنيدي ٿو جو هو حسن، صداقت، سچ ۽ عشق لاءِ سوري تي چڙهڻ ۽ پيار محبت جي ڳالهہ ڪندي پنهنجي ڌرتيءَ مهراڻ جي موجن جي ڳالهہ ڪري ٿو. سنڌ جي علم و فيض جي ڳالهہ ڪري ٿو:

جهول ۾ تنهنجي سوين هزارين سالن جا سرمايا،
ساريءَ دنيا تنهنجي در تان ڪئي فيض پرايا،
موج پرئي مهراڻ جون مستيون تنهنجا اوج ڏس.(127)

امداد حسيني (1940ع)

امداد سنڌي شاعريءَ ۾ جديد هيئت ۽ اسلوب ۾ ۽ وقت جي تقاضا مطابق ادب جي قدرن ۾ تبديلي آندي. سندس انداز بيان رنگين ۽ رومانوي آهي پر فڪري طور هو ڏاڍو اميد پرست شاعر آهي. اڪثر شاعريءَ ۾ ڏک، پيڙا، درد ۽ وڇوڙو هوندو آهي پر امداد مرڪڻ جي ڳالهہ ڪئي، ڏاهي ٿيڻ جي، حسن پيار ۽ انسان کي انسان ٿيڻ جي تاڪيد ڪئي. چوي ٿو:

مسڪرايو اهو اجهو آيو ڪي آيو، دوستو!
حسرتن جي ڪنوار کي ميندي لڳايو دوستو!(128)

امداد وٽ انسان جو تصور خالص ۽ ڪنهن لقب جو محتاج ناهي، هو سنائي جو نالو نٿو ڪٽي، هو خراب کي خراب نٿو چوي پر چوي ٿو:

صوفي پلي صوفي هجي ملا ملا

انسان کي انسان رهڻ ڏي سائين. (129)

امداد منزل تي پهچڻ لاءِ ڪنهن مذهب جي سهاري جي ڳالهه نٿو ڪري، هو انهن ماڻهن کي اياڻو چوي ٿو جيڪي هيڏي هوڏي راهه ۾ ڀٽڪن ٿا، پر زندگيءَ کي اصل نٿا سمجهن چوي ٿو:

خدا جي واسطي ڏاها ٿيو سياڻا ٿيو
نه دير، ڪعبي، ڪليسا جي راهه کان گذرو
جي پهچڻو ئي اٿو جلد پنهنجي منزل تي
ته ڪنهن حسين جي قاتل نگاهه کان گذرو. (130)

اها امداد وٽ فڪري طور وڏي تبديلي آهي ته هو منزل تي پهچڻ جو طريقو جمالياتي طور ڏسي ٿو ۽ وٽس اميد پرستي ايتري آهي جو هو ديس وارن کي، پنهنجي ڏکويل ماروئڙن کي وڏي واڪي دلجاءِ ڪرڻ لاءِ چوي ٿو:

اي صبا
ديس وارن کي ڏجئين منهنجا سلام
وڏا ڀاڪر وجهي ۽ عرض ڪجئين ڏاڍا نياز
۽ اهو پيار مان پيغام ڏجئين
ته متان ٿين ملور
متان ٿين اداس
ته متان همتون هارين ۽ ڳوڙها ڳاڙين
نه گريبان ئي ڦاڙين
نڪي رون رڙن
اهو چئجين ته بس چاڻ ٿي زنجير ٽٽي
زندان ٽو کلي
چاڻ ٿي باک ڦٽي ۽ ٿئي سرهاڻ سڄاڳ
چاڻ ٿي رات کٽي
۽ اجهو رنگ جو مرڪي ٿو سهاڳ!
مسڪرائيندو سحر جهومندو ڳائيندو اچي. (131)

امداد صرف اميد جي ورڪا نٿو ڪري پر هو پنهنجي ماڻهن سان پنهنجي سٽ سان گڏ هلي ٿو ۽ ڪيس سڏ ۾ سڏ لاءِ چوي ٿو:

ڏاڍي جي ڏيهہ تي ويهہ گوڙو گڏي
ٿي نہ مون کان پري!
ماٺ جي ملڪ ۾ ڏاڍيان رڙ ڪري
سڏ ۾ سڏ ڏي (132)

اهڙي طرح امداد حسينيءَ جو اسلوب جمالياتي آهي پر هو فڪري طور روشن خيال ۽ ترقي پسند شاعر آهي.

انور پيرزادو (1945ع)

سنڌي اديب جي اها خاصيت رهي آهي تہ هو انقلابي هوندي ڏاڍو رومانٽڪ رهيو آهي، وٽس ڌرتيءَ ۽ عورت سان محبت جا بي انتها جذبا ملن ٿا. شيخ اياز انهي سلسلي ۾ چيو هو تہ ”هر شاعرِ محبت شاعرِ انقلاب آهي“. (133)

انهيءَ مان اهو ثابت ٿئي ٿو تہ دنيا کي بدلائڻ، انسانيت پرستي ۽ انقلاب جا خواهشمند بنيادي طرح محبت جا شاعر هوندا آهن. پر اسان وٽ اهو رجحان ون يونٽ واري دؤر ۾ ٿوري دير لاءِ گهٽ نظر اچي ٿو جنهن لاءِ گهڻن جو خيال آهي تہ ترقي پسندي محدود ٿي صرف ڪميونسٽ پارٽيءَ جي نعري بازي تائين وڃي رهي هئي پر 70 جي ڏهاڪي جي آخر ۾ تيزيءَ سان اهو رجحان بدلجندو نظر اچي ٿو. اديب ترقي پسنديءَ ۽ روشن خياليءَ جي فڪر کي ڦهلائي ٿو انهن شاعرن ۾ انور پيرزادو بہ شامل آهي. بقول انور پيرزادي جي تہ ”محبوب جي مک کي چمڻ جي خواهش بہ ترقي پسندي آهي“ (حوالو ذاتي ڪچهري 2 اپريل 1998).

70 جي ڏهاڪي ۾ ملڪ جي سياسي صورتحال ۾ جيڪو ڪجهہ وهيو واپريو اها اٿل پٿل انور پنهنجي اکين سان ڏٺي جنهن ۾ مارشل لا لڳڻ کان پوءِ عوامي حق ڦٻائي جبريت ۽ آمريت مڙهي ويئي. پريس تي پابندي، لکڻ وارن تي پابندي عوام جي ميل جول تي پابندي. سخت خوف ۽ ڏهڪاءُ وارو ماحول هو انور خود نہ صرف اهو ماحول ڏٺو بلڪہ ذاتي طرح پوڳيو بہ انهي گهٽ ۽ ٻوسٽ واري ماحول کي انور هيئن چٽيو.

وڏيل
چچريل

ڏڏريل
پيڙهيل
وٽيل سٽيل
ڇيهون ڇيهون
گهمنڊڙ ڦرنڊڙ
جيئرا روح
منهنجي ڳوٺ
جا ماڻهو
ڇڙ ته جن تي
اهو بم هنئيو ويو آهي
جو نيوٽران
بہ تہ ناهي
جو جسم ۽ مال
سلامت آهي
باقي دليون
ڇچريل ڦاڙيل
جذبا ڪپيل
خواب ڏنپيل
سوچون ساڙيل
ساهہ نپوڙيل
جيون پٽيل
سک چورايل
ڏنپ ڏنل
هي ماڻهو
منهنجي ڳوٺ جا ماڻهو
مرد ۽ زالون
ٻيڙا ۽ ٻار
جن جي آئون

لفظن ۾
تصوير چٽڻ ٿو چاهيان
سچي پچي تصوير
پر لفظ ۽ جملا
ايڏا پيڙهيل ناهن
جيڏا منهنجي ڳوٺ جا ماڻهو آهن
سوچيان ٿو
تصوير جڙي نہ سگهندي
ڇو تہ اڪر
ڪنهن رئندڙ
اک مان
ٽمندڙ ڳوڙها
ناهن
ليڪا آهن
خالي ليڪا.

انور ان وقت جي حالتن ۾ ماڻهن ۾ اتساهہ ڏئي ٿو ۽ صدين کان ديبل گهٽيل بند عورت کي مخاطب ٿي چوي ٿو تہ.

تنهنجي سهٽي چوٽيءَ جو
جي هڪڙو سنهڙو وار
بہ هينئر
لانگ بوٽ جي هينان ايندو
ڊائنامائيٽ تي ڦاٽي پوندو
تنهنجي سبيل چپڙن مان
هڪ جملو ٻاهر نڪري ايندو
بندش پيل ڪتاب تي پوندو.

انور وٽ حالتن بدلائڻ جو اتساهہ آهي هو ماڻهن کي جديد دؤر جي حالتن کان باخبر رکي ٿو ۽ فاشي رجعت پسند قوتن سان مهاڏو اٽڪائي ٿو ۽ مٿن ٺٺول ڪري ٿو جيڪي هر وقت صبر ۽ شڪر جي تلقين ڪن ٿا.

تون چوين ٿو تہ
رڳو صبر ڪجي
شڪر ڪجي
پوءِ بہ آءُ لڇان ٿو
تہ چوين ٿو تہ چپ ڪر
پوءِ بہ جي سچ چوان
تہ سڏين ٿو
باغي!

انور پيرزادو خوبصورت جذبن جو خوبصورت شاعر آهي، وٽس زندگيءَ لاءِ ڏاڍو رومانوي ۽ پيار پريو تصور آهي جنهن کي هو وقت جي رجعتي قوتن هٿان تباهہ ۽ برباد ٿيڻ نٿو ڏئي ۽ مزاحمت ڪري ٿو. ان سلسلي ۾ سندس نظم "ان رومانٽڪ"، "من جو بيروت"، "ياد جي پيڙا" ڏاڍا خوبصورت آهن.

انور پيرزادو مجموعي طور ترقي پسند ۽ روشن خيال شاعر آهي.

ذوالفقار سيال

70 واري ڏهاڪي ۾ هي شاعر بلڪل نئين ٿهيءَ جو نئون نڪور شاعر هو. سندس پهريون مجموعو "رڻ سڄو رت ڦڙا" 1979ع ۾ ڇپيو پر انهيءَ کان انڪار ڪري نٿو سگهجي تہ فڪري طور ڏاڍي سگهاري شاعري اٿس. تنوير عباسيءَ سندس باري ۾ چيو هو تہ "ذوالفقار نئين ٿهيءَ جو شاعر "Angry young man" آهي پر سندس انقلابي اظهار جذباتي، سطحي ۽ نعري بازيءَ وارو ناهي پر شاعراڻو آهي." (134)

۽ واقعي جڏهن سندس شاعري اسان پڙهون ٿا تہ سندس شعر فطرت، سماج، ماڻهوءَ معاشي نظام جي گهري مشاهدي جو عڪس ٿا لڳن ۽ ائين ٿو لڳي تہ ذوالفقار هر ڊڪيل لڪل شيءِ مٿان ڪپڙو لاهيندو ٿو وڃي ۽ سندس اصلي روپ اسان کي ڏيکاريندو وڃي، سندس هڪ نظم "عڪس" آهي، جنهن ۾ هڪ ڪوڙهہ کاڌل ماڻهو ٿهڪ ڏئي فطرت جو

مذاق ٿو اڏائي، پر سندس نظم ۾ ايڏو تہ تغزل آهي جو هو اشاري ۾ هن سڄي سماج کي اگهاڙي ٿو ڇڏي جيڪو ڪوڙهہ ڪاڏل آهي.

هر ڪو لنگهندڙ لهرائي ٿو
(هڪ انوکي ڏپ ۽ ڪرب جو احساس)
مان سوچيان ٿو
سيئي ماڻهو جي پنهنجي ڇهري تان
نقلي پردا لاهي ڇڏين
اصليت سيني جي ساڳي آ.

اصل ۾ ذوالفقار هن طبقاتي سماج جي اصليت کي وائکو ڪري ٿو جنهن ۾ ماڻهو پنهنجو ماڻهپو وڃائي ويٺو آهي، جنهن ۾ ماڻهوءَ جو قدر ختم ٿي چڪو آهي. سندس نظم ”قدر“ انهيءَ ڳالهہ جي هيئن عڪاسي ڪري ٿو:

وچ رستي تي ڪتو مئو
ماڻهن
سمجهي ڊونڊ هٽايو
پر ماڻهوءَ جو لاش پيو آ
ڪنهن نہ انهيءَ کي
هٿ لڳايو. (ص 90)

ذوالفقار انهيءَ ٿهي جي اديبن مان آهي جن ماڻهن کي جانڊهہ جي ٻن پڙن ۾ پيڙجندي ڏٺو هڪ جاگيرداري ۽ ٻيو سرمائيداري. اسان وٽ شهرن ۾ واپاري دنيا جا قدر ماڻهن جي جوهر کي بازار ۾ رکي ڇڏين ٿا جنهن وٽ دولت آهي اهو مزا ماڻي تنهن ڪري سيني جي هڪ ڊوڙ شروع ٿئي ٿي. انهي دولت جي طاقت کي هٿ ڪرڻ جي لاءِ انهي ۾ ماڻهو جو اندر، ماڻهپو، انسانيت، اخلاق، رحم، همدردي، پيار، سڀ کوکلا لفظ بنجي وڃن ٿا ۽ ٻئي طرف جاگيرداريءَ ۾ وڏيرڪي ذهنيت جا پنهنجا قدر ۽ ماڻ ماپا آهن جن ۾ انساني قدر لتاڙجي وڃن ٿا.

وڏيرڪي سماج ۾ وڏيري جي ذهنيت جي عڪاسي سندس نظمن ”غيرت“، ”مهمان“، ”ڪاري“ مان ٿئي ٿي. هي اهي اوٽايون آهن جيڪي اسان جي سنڌي سماج جو ناسور آهن مثال:

غيرت

ڏهن سالن ڪان
”رن“ وڏيرو
پنهنجي گهر ۾
ويهاريو اچي ٿو
چيس ڪنهن ”سائين!
شادي ڪري ڇڏ“
وڏيرو ٻڌي لفظ
غيرت ۾ آيو
زوردار هڪڙي
چماٽ وهائيندي
چيائين
”ڪجرين سان شادي ڪبي آ!“؟

مهمان

ستر سالن جو
ٽي شاديون
پوئين زال
ننڍي نيٽي
گهر ۾ ڪو نہ ڪو
مهمان رهي ٿو.

ڪاري

مان ڏوهہ ان جو ڄاڻان ٿو
هو ڪالهہ جا مئي رستي تي
آ مڙس ڪيو ان کي ڪاري
هڪ ويلي، مون در آئي هئي

زنده رهڻ بدلي ۾
ڪا نوڪري هن چاهي پئي
مان حال ٻڌي ٻڌندو ئي رهيس
هن روئي مون ڏي نيڻ ڪنيا
(جي اوجاڳي کان ڳاڙها ها)
۽ سڏڪي سڏڪي لفظ چيا
”هن مون کي گهر مان ڪڍيو!“
پر ڪالهه ٻڌايو مون کي ويو
آ پنهنجي ئي مڙس ماري
بس لفظ چئي هڪڙو
ڪاري!! (ص 84)

۽ ٻئي طرف هو شهري دنيا جي ڳالهه ٿو ڪري، جتي سک سهولتون آهن، پر اتي بہ انسان خوش ناهي، سندس نظم ”مرض“، ”اسپتال“ ۾ اهڙي عڪاسي ڪيل آهي.

ذوالفقار ٻن نظامن جي وچ تي بيهي انهي انسان جي ڳالهه ٿو ڪري جيڪو بيوس آهي لاچار آهي:

روز گهٽجي ٿو اڌمو پور
اڄ جو انسان
ڪيڏو بي وس ۽ مجبور
پنهنجي مرضي ڪيئن ٿو چاهي
اڄ جو انسان
انسانن جو قيدي آهي (ص 102)

اهڙي صورتحال جنهن ۾ نفسا نفسي آهي، ڏاڍ ستم آهي، انسان پنهنجي پاڇي کان ئي ڊڄي ٿو.

ماٺهو ماٺهو زخمي زخمي
سارو ڏيهہ ڏکايل آهي

سندس نظم ”رڻ سڄو رت ڦڙا“ انسان جي مڪمل تاريخ آهي جنهن ۾ وقت جي گهاوَن انسان کي چيري ڦاڙي ڇڏيو آهي، هو صدين جو سفر ڪندو رهي ٿو، جڙ تہ صرف جوت جو ماس چاڙهي زماني جي رنگ ۾ رنگجي ٿو. ڪٿي محبت جو ماس چاڙهي ٿو ڪٿي نفرت جو، ڪٿي بغاوت جو، ڪٿي سچ جي سوريءَ تي چڙهي ٿو. ڪٿي ٻچي لئہ تڙپي ٿو سندس هي نظم فڪري طور وڏي گهرائي رکي ٿو جنهن ۾ هو ڏرتي جي تاريخ ۾ مظلومن جي رت جي تاريخ بيان ڪري ٿو ۽ چوي ٿو رڻ سڄو رت ڦڙا آ! هو عقيدي جي سهاري کي بہ خود فريبي سمجهي ٿو ۽ چوي ٿو:

انسانيت جي پاڇي هيٺان
مذهب بيهي ساهہ ڪٽي ٿو!
انڌا، ٻوڙا ۽ گونگا ماڻهو
سمجهن شايد ٽيڪ ڏئي ٿو.

پر انهي سڄي صورتحال ۾ ذوالفقار سيال صرف مشاهداتي ناهي هو صرف منافقيءَ جا پردا لاهي حقيقت بيان نٿو ڪري بلڪ سندس فڪر جو رخ اتي ڪلي طرح ظاهر ٿئي ٿو جڏهن چوي ٿو:

هٿايو هي نيزا اسان جي سرن تان
اسين زندگي آزمائڻ ٿا چاهيون.

نوجوان نسل جو اهو حوصلو ۽ اها اميد پرستي پنهنجي مستقل سنوارڻ جا خواب پوري دنيا جا رنگ بدلائڻ جو خواب بنجي وڃن ٿا.

ٻاڙهي سرخي ڏس ڏئي ٿي
چاڻ صبح جو سورج اڀريو.

انهن ماڻهن کي نندي ٿو جيڪي چپ چاپ ويٺا آهن جيون جيئڻ آهي تيئن گهارين ٿا، انهي کي بدلائڻ جو حوصلو نٿا رکن. ذوالفقار سيال تقدير بدلائڻ جو حوصلو رکي ٿو پر سچ خاطر هو مصيبت سهڻ لاءِ تيار رهڻ جو فڪر ڏئي ٿو ۽ سچ چوڻ وارن جي تاريخ ٻڌائي ٿو ۽ چوي ٿو:

جيترا دل تي لڳا ڏک، حوصلا وڌندا رهيا
زندگي! تنهنجا اسان لئہ مسئلا وڌندا رهيا

سچ وارا وڃي ڪيترا ڦاهيءَ چڙهيا
ڪو ڏسي حيران ٿي ويو سلسلا وڌندا رهيا.

ذوالفقار بہ انهي سلسلي جي ڪڙيءَ کي ڳنڍي ٿو جيڪا سچ انسانيت ۽ ماڻهپي جي ڪڙي آهي، جنهن خاطر انسان صدين کان ظلم خلاف مهاڏو اٽڪايو آهي سوري تي لٽڪيو آهي مجموعي طور ذوالفقار سيال زندگي جا مختلف رخ ڏيکاري انهن جي پيڙا ۾ پوڳنا کي محسوس ڪرائي ٿو. سندس اصطلاح، پهاڪا، تشبيهون، استعارا، علامتون سڀ فڪري اهڃاڻ طور استعمال ٿيل آهن.

اهو ئي ادراڪ آهي جيڪو ڏاهپ جو، علم جو، ساڃاهہ جو آهي جنهن جي بنياد تي ماڻهو پاڻ کي سڃاڻڻ شروع ڪري ٿو ۽ انهي احساس کان ڌار ٿي جي نٿو سگهجي ۽ اهو ئي شعور آهي جيڪو ماڻهوءَ کي انسانيت پرستي، امن، زندگي، پيار، وطن سان وابستہ ڪري ٿو ۽ ذوالفقار سيال جي شاعريءَ ۾ فڪري طور اهڙا اهڃاڻ شامل آهن جيڪي روشن خيال ترقي پسند فڪر جي دائري ۾ اچن ٿا.

ان کان علاوه ڪجهہ شاعر ذڪر جوڳا آهن جيڪي ترقي پسندي ۽ روشن خيال فڪر کان پري ناهن مثال **قمر شهباز** جنهن جو آزاد نظم "نئون نياپو" (ص 637 مهراڻ شاعري نمبر) ۽ سندس وائي "چنڊ رهين ٿو دور" (ص 636 مهراڻ شاعري نمبر) روشن خيال ۽ ترقي پسند فڪر تي مبني آهن.

وفا ناٿن شاهي بہ شاعريءَ ۾ جدت پسند طبع ۽ خيالن کي آندو، ان کان علاوه راز **ناٿن شاهي**، **آٿم ناٿن شاهي** جي شاعريءَ ۾ بہ روشن خيال، فڪر، سماجي حقيقت پسندي ۽ طبقاتي ڪشمڪش موجود آهي، جيئن راز ناٿن شاهيءَ جو هي شعر ڏسو.

شهر جي هڪ چونڪ تي
هڪ شام
مانيءَ ڳپي جي واسطي
ٿي وڙهيا
ڀائر بہ پنهنجو پاڻ ۾

هڪ ٻئي جي سخت چوٽن سان ٻئي
ڦٽڪي، لڇي ڪرڙيون هٽي
ويندا رهيا
پرسهي سگهيا نہ مانيءَ جو ڀڳيو
هڪڙي هٿ ۾
ٿورڙي وقفي ڪان پوءِ
ڏٻرو هيو نيم جان
هڪڙو ڪتو
ويو ڪٽي مانيءَ ڀڳيو (135)

ان ڪان علاوه جديد شاعرن ۾ **تاج جويو تاج بلوچ**، **تاجل بيوس**، **اياز گل** بہ قابل ذڪر آهن جن جي شاعريءَ ۾ روشن خياليءِ ترقي پسنديءَ جا لاڙا موجود آهن.

هندستان ۾ سنڌي شاعرن ۾ بہ اسان کي ترقي پسندي ۽ روشن خياليءَ جا عنصر ملن ٿا. جن ۾ **هري دلگير** (1916ع) **نارائڻ شيام** (1912)، **سگن آهوجا** (1921)، **ارجن شاد** (1924ع)، **ايم ڪمل** 1925ع)، **گوردن پارتي** (1929ع) **موتي پرڪاش** وغيره جن جي شاعريءَ ۾ اسان کي روشن خيالي ملي ٿي پر مجموعي طور سندن شاعريءَ ۾ سنڌيت جو جذبو سماج سڌار ۽ رومانوي لاڙا ملن ٿا.

ناول ۾ ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر

جهڙي طرح سنڌيءَ ۾ افساني ۽ شاعريءَ ۾ ترقي پسند ۽ روشن خيال فڪر جون ڏارائون بين الاقوامي معيار جون آهن اهڙي طرح انهي فڪر جي بنياد تي سنڌيءَ ۾ ناول گهٽ لکيا ويا آهن. ورهاڱي کان اڳ سنڌ ۾ ناول جي شروعات ترجمي سان ٿي، جنهن ۾ مرزا قليچ بيگ جو نالو نمايان آهي. ان وقت ناول ۾ ٻه رجحان هئا هڪ ته تقدير تي ڀروسو يا قسمت جو فلسفو پرين، ديون، راجا مهاراجائن جي بجاءِ ماڻهن کي سماج جو حقيقي رخ ڏيکارڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي ۽ ماڻهن کي پاڻ تي ڀاڙڻ جو درس ڏنو ويو ٻيو انگريزن ماڻهن کي پنهنجو وفادار بنائڻ لاءِ ۽ جديد دؤر جو اڳواڻ تسليم ڪرائڻ لاءِ اهڙن ترجمن جي همت افزائي ڪئي.

ٻي مهاڀاري لڙائي کان پوءِ سڄي دنيا ۾ روشن خيال فڪر جي لهر ڇانئجي ويئي، جنهن جو اثر هند، سنڌ ۾ ٻه ٿيو ۽ هتي ادب ۾ باقاعده دنيا جي مشهور اديبن جا ترجما ٿيا جهڙوڪ ٽالسٽاءِ، ٽئگور، والٽيئر، ميڪسم گورڪي وغيره. ان ڏس ۾ سنڌ ۾ مهاڀارت، رامائڻ، گيتا، انجيل، زبور ۽ توريت جهڙا مذهبي ڪتاب ٻه ترجما ٿيا جنهن سان اهو فائدو ٿيو ته سنڌ ۾ دنيا جي مختلف عالمن، فلسفين، اديبن جا نظريا ۽ خيال آيا ۽ ذهني سطح تي تبديلي آئي. ان ئي دؤر ۾ سنڌ ۾ طبع زاد ناول ٻه لکجڻ شروع ٿيا جن ۾ مرزا قليچ بيگ، نرمل جيوتاڻي، گلي سدارنگاڻي، ديوان ڪوڙو مل، ڊاڪٽر گربخشاڻي وغيره جا ناول شامل هئا. هن دؤر ۾ ناول ۾ خاص طور سان اصلاحي، سماجي، گهر گرهستي جي بدلجندڙ قدرن جهڙا رجحان موجود هئا. ورهاڱي کان پوءِ لڏ پلاڻ ۾ انسانيت سوز واقعا ٿيا جنهن جو اديب جي حساس ذهن ڏاڍو اثر ورتو ۽ ڪجهه ئي وقت کان پوءِ ماڻهن محسوس ڪيو ته هيءَ آزادي صرف انگريزن کي هندستان مان ڪيڻ جو نالو هو پر هن آزاديءَ سان عام غريب ڏتڙيل ماڻهن جي حالت ۾ تبديلي ڪا نه آئي هئي جنهن جي نتيجي ۾ سڄي هندستان ۾ ادب ۾ هڪ خاص رجحان پيدا ٿيو. جنهن جي بنياد تي ناول لکيا ويا. انهن ناولن ۾ انسانيت پرستي اهم موضوع هو. هنن اديبن ۾ ڪرشن چندر، خواجه احمد عباس، خوشونت سنگهه، امرتا

پريتم، قرت العين حيدر، سجاد ظهير وغيره نمايان هئا. سنڌ ۾ ان وقت اجان ناول سماجي اصلاح پسنديءَ جي موضوع کان ٻاهر نہ نڪتو هو خاص طور سان ورهاڱي کان پوءِ ڀارت ۾ سنڌي ناولن ۾ اهو فڪري رجحان پيدا ٿي رهيو هو جنهن ۾ گوبند مالهيءَ جا ڪجهہ ناول مثال طور: ”زندگيءَ جي راهہ تي“، ”للڪار“، ”چنچل نگاهون“ وغيره آسانند مامتوراءِ جو ”حليمان“ رام پنجواڻي جو ”قيدي“ موهن ڪلپنا جو ”جلاوطني“ وغيره شامل آهن.

سنڌ ۾ ناول ۾ ترقي پسند فڪر جي خال کي پرڻ لاءِ ترجمن جي وڏي اهميت رهي آهي. ميڪسم گورڪيءَ جو ناول ”ماءُ“ 1952ع ۾ ڀارت ۾ گوبند مالهيءَ ترجمو ڪيو هو جيڪو ڀارت کان علاوه سنڌ ۾ بہ ڇپيو هو. انهي ناول جي خاص اهميت اها هئي تہ هي روسي انقلاب جي پس منظر ۾ لکيو ويو هو. خاص طور سان هن ناول ۾ پرولتاري جدوجهد ۽ تنظيم ڪاري ۽ ان ۾ هڪ ماءُ جو انقلابي ڪردار آهي. هن ناول جي سڄي دنيا جي انقلابين تعريف ڪئي هئي. 1956ع ۾ سراج ڀارت جي مهان اديب ڪرشن چندر جو ناول ”ڏکڻ مان سج اڀري ٿو“ جو ترجمو ڪيو ۽ 1968ع ۾ ولي رام ولڀ ڪرشن چندر جي مشهور ناول ”غدار“ جو ترجمو ڪيو. هي ناول 1947ع جي ورهاڱي جي پس منظر ۾ لکيل آهي. ورهاڱي جي زماني ۾ لڏ پلاڻ وقت خونريزي، قتل و غارت ٿي هئي ۽ دين ڌرم جي نالي ۾ جيڪو انسانيت جو خون ڪيو ويو هو، هن ناول ۾ انهن سڀني واقعن جو ذڪر ملي ٿو ناول جا ڪردار، هيٺين طبقي جا ڌتڙيل عام فرد آهن جن جي پيار، حب الوطنيءَ، انسانيت پسنديءَ جو ورهاڱو خون ڪري ٿو. هن ناول ۾ هڪ ڪتيءَ جو ڪردار آهي جنهن کي انسان سان پيٽ ڪندي ليکڪ چوي ٿو:

”شڪر ڪر تون ڪتي آهين تو کي کهڙو ڏپ، تون انسان ٿوري آهين جو تو کي جان جو خوف هجي، هي تہ سڀ تهذيب جون ڳالهيون آهن، وڏن مذهبن ۽ اخلاقن جا جهڳڙا آهن، شڪر ڪر تہ تون بي مذهب، جاهل ۽ بي اخلاق آهين“. (136)

هن ناول کي هند سنڌ ۾ وڏي مڃتا ملي. هن ناول کي پڙهڻ کان پوءِ هر ڪو سوچڻ تي مجبور ٿي پوندو تہ هندستان ۽ پاڪستان جا ماڻهو جيڪي مانيءَ جا محتاج آهن، بي گهر، اگهاڙا ۽ بيمار آهن تن جي دلين ۾

هڪ ٻئي لاءِ نفرت جو ٻج ڪنهن ڇٽيو آهي ۽ ڇو ڇٽيو آهي. ان نفرت سان ڏتڙيل انسان جا مسئلا حل ٿي سگهندا؟ (137)

ان کان پوءِ روسي ناول (How The Steel Was Tampered) عثمان ڏيپلائيءَ "سسي نيزي پاند" نالي سان ترجمو ڪيو. ڏيپلائي صاحب هن ناول کي مختصر ڪري ناول جو اختصار پيش ڪيو. هي ناول روسي اديب اوستروسڪيءَ جو لکيل هو جنهن ۾ روس جي انقلاب، پرولتاري جدوجهد جو پس منظر موجود آهي.

اهڙي طرح ويٽنام جي آزاديءَ جي جدوجهد ڪندڙ پانڌيئڙن جي انقلاب ۽ رومانس تي مبني ناول " جي ماريا نہ موت" تنوير عباسيءَ ترجمو ڪيو. هي ناول حقيقت تي مبني ٻن ڪردارن جي ڪهاڻي آهي. نگوين وان تروئي ۽ فان ٿي ڪوئين، انقلابي پارٽيءَ جا ميمبر آهن سندن شاديءَ کي ڪجهہ ڏينهن گذرن ٿا تہ گرفتار ٿي وڃن ٿا ۽ پوءِ جيل ۾ حڪمرانن جا ظلم سهندي انقلابي راهہ روشن ڪن ٿا.

ڪرشن چندر جو ٻيو ناول "ان داتا" نذير احمد راهوجا ترجمو ڪيو. هي ناول بنگال ۾ آيل ڏڪار جي صورت حال کي پيش ڪري ٿو. جنهن ۾ هڪ طرف غريب ماڻهو بک ۾ روڄن تي مري رهيا آهن ٻئي طرف زميندار ۽ نواب عياشي ڪن ٿا ۽ انگريزن جي طرفان ڏڪار جو جائزو وٺن وارا، ڏڪار جي بهاني چندا گڏ ڪري شراب پيئن ٿا.

سنڌي سماج ۾ نوجوانن تي هنن ناولن جو تمام گهڻو اثر ٿيو. ترقي پسند فڪر ادب ۽ سياست ۾ ڪافي اهميت اختيار ڪرڻ لڳو. ترجمن کان علاوه سنڌي ماڻهن ۾ اردو زبان جو ادب روانيءَ سان پڙهڻ ۽ ڳالهائڻ وارن جو تعداد وڌيو جن ۾ امرتا پريتم، قرت العين حيدر، فهميده رياض، سعيده گذدر، سعادت حسين منٽو عصمت چغتائي، خواجہ احمد عباس، فيض احمد فيض، سبط حسن وغيره جي تاريخ، شاعري، ڪهاڻيون، ناول ۽ ٻيا ڪتاب پڙهيا ويا.

طبع زاد ناولن ۾ 1952ع ۾ غلام علي الانا جو ناول "لاش" اهم ناول آهي جنهن ۾ سڄي سماج جي هر حصي جي تصوير موجود آهي. هن ناول جي باري ۾ الانا صاحب جو چوڻ هو تہ:

”لاش نہ فقط هڪ غريب جو لاش آهي، جنهن پنهنجي عزت ۽ غيرت خاطر سرمائيدار جي پنجوڙ کي ڪاٽڻ جي ڪوشش ڪئي، پر انهن شاهوڪار شاهيءَ جي فعلن، افعالن، ڪرتبن ۽ اعمالن جو اگهاڙو ۽ ننگو لاش آهي.“ (138)

هن ناول ۾ غريب، مسڪين، بيواهن جي فلسفي ۾ سرمائيدارن، شاهوڪارن جي عياشي ۽ ظلمن سان ڀريل سنڌي سماج کي پيش ڪيو آهي. ناول ۾ محنت ڪش پورهيو ڪندڙ عورتن ۽ انهن سان ٿيندڙ ناانصافي جو چٽو داستان موجود آهي. هن ناول جو روشن خيال پهلو اهو آهي تہ هن ۾ هر ظلم، ڏک ۽ ڏولاون جو سبب سماج ۽ سماج جي طبقاتي ورڇ کي ڄاڻايو ويو آهي. هڪ طوائف کي بہ پهريون دفعو سماج ۽ شاهوڪارن جي ستايل عورت ڏيکاري ڪيس مظلوم قرار ڏنو ويو آهي.

ساڳئي وقت تعليم جي اهميت کي اجاگر ڪيو ويو آهي ۽ پهريون دفعو ڏکن، ڏولاون، مصيبتن ۽ غربت مان نڪرڻ جو ذريعو تعليم کي قرار ڏنو ويو آهي. مثال هڪ پٽ پنهنجي ماءُ کي ائين ڏک ۾ ڏسي چوي ٿو:

”امان آئون تو کي ڏک ۾ ڏڌل ڏسي نٿو سگهان، آئون اهي تنهنجا ڏک ۽ سور ڏسڻ نٿو گهران، آئون تعليم حاصل ڪري خاندان جو نالو هميشہ جي لاءِ زنده ڪندس.“ (139)

مجموعي طور هي ناول ماڻهوءَ ۾ سجاڳي پيدا ڪري ٿو، طبقاتي سماج جي ظلم کان واقف ڪري ٿو ۽ اهڙي طرح اهڙي سماج خلاف نفرت ڪرائي ٿو. اها ئي روشن خيالي ۽ ترقي پسندي آهي، جنهن لاءِ نجم عباسي چيو هو تہ:

”ترقي پسند ادب اهو آهي جو آزاديءَ جو شعور جاڳائي، سياسي سجاڳي پيدا ڪري، طبقاتي سماج جي ظلمن ۽ اوڻائين ڏانهن ڌيان ڇڪائي ۽ ان سماج خلاف نفرت پيدا ڪري ۽ ان جي خاتمي لاءِ ميدان ۾ ٽپي پوڻ لاءِ تيار ڪري“. (140)

جديد دؤر جي بدلجندڙ قدرن کي ذهن ۾ رکندي سائنسي فڪشن تي ناول قاضي فيض محمد 1957ع ۾ لکيو هو جيڪو ”ٻاويھ سؤ ٻاويھ“ نالي سان ڇپيو هو. هن ناول جي خاص اهميت اها آهي تہ هن ۾ تخليق جي پرواز

اڏام ڪنٽرولي واري ناهي پر سائنسي ايجادن ۽ ترقيءَ کي ذهن ۾ رکندي مستقبل جو هڪ سماجي ڍانچو تشڪيل ڏنو ويو آهي. جيتوڻيڪ اها ترقي خيالي آهي پر سندس بنياد سائنس تي رکيل آهي. اها هڪ خوش آئند ۽ مثبت ڳالهه آهي تہ سائنس جي اهميت کي تسليم ڪري انهي تي مستقبل کي استوار ڪيو ويو جيڪا روشن خيالي آهي.

1970ع ۾ سراج جو نالو ”پڙاڏو سوئي سڏ“ ڇپيو جنهن جو تفصيلي ذڪر مزاحمتي ادب واري باب ۾ رومانوي ادب ۾ اچي چڪو آهي، پر هتي هن ناول جي روشن خيال پهلوءَ جو ذڪر ڪيو ويندو. هن ناول ۾ سنڌ جي ماضيءَ جو بدترين دور ڏيکاريو ويو آهي، جنهن وقت سنڌ تي ارغونن ۽ ترخانن حملو ڪري سنڌ ۾ ظلم جا داستان ڇيڙي ڇڏيا هئا. حڪمران طبقي جي بدمستي، خونريزي، بي گناهہ غريب عوام جو قتل عام ۽ سنڌ جي ثقافت سان ڇيڙ ڇاڙ وغيره اها صرف سنڌ جي ماضيءَ جي اڪيلي تاريخ ناهي بلڪ هر مظلوم قوم جي تاريخ اهڙن ظلم جي داستانن مان ڀري پئي آهي. فڪشن جي انداز ۾ لکيل هن تاريخي ناول ۾ مظلوم ۽ ان قوم جي سورمن جي بهادري ۽ ظالمن جي ظلم خلاف جدوجهد ۽ قربانيءَ جو ذڪر آهي. جيتوڻيڪ اهي سورما ۽ سندن جدوجهد فڪشن وارو تصوراتي پهلو رکن ٿا پر ناول پڙهڻ سان ماڻهوءَ ۾ جدوجهد جو جذبو ۽ ظلم خلاف نفرت جي باهہ پيدا ٿئي ٿي مظلوم قوم ۾ ظلم خلاف اهڙو اتساهہ جاڳائڻ روشن خيالي ۽ ترقي پسندي آهي.

مظلوم ماڻهن جي عملي جدوجهد جو هڪ پهلو اسان کي ڄام ساقيءَ جي ناول ”ڪاهوڙي ڪجن“ ۾ بہ ملي ٿو. هي ناول 1973ع ۾ ڇپيو هو. هي ناول روسي ترقي پسند ناولن وانگر لکڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي آهي. هن ناول جو پلاٽ تمام وڏو آهي پر ليڪڪ انهيءَ کي مختصر ناوليٽ جي صورت ۾ لکيو آهي. ناول ۾ جانب علي نالي هڪ ترقي پسند ڪميونسٽ ڪردار آهي، جيڪو مارشلا، سرمائيداري نظام ۽ جاگيرداريءَ خلاف جدوجهد ڪندڙ پارٽيءَ جو ميمبر آهي پر حڪومت طرفان هن خلاف وارنٽ نڪتل آهن ۽ گرفتاريءَ لاءِ انعام پڻ رکيل آهي، گرفتاري کان بچڻ لاءِ هو شهر ۾ هڪ بنگلي تي نوڪر ٿي روپوشي جي زندگي گذاري ٿو جتي ننڍي

سانئڻ شهناز کي سندس اصليت جي خبر پئجي وڃي ٿي، پر اها الٽو مدد ڪري ٿي ۽ سندس جدوجهد جي حمايت پڻ ڪري ٿي. هي سڄو ناول يحيٰ خان جي مارشلا، بنگالين جي جدوجهد ۽ پ پ پ جو اقتدار ۾ اچڻ ۽انهن جي ترقي پسندن ڏانهن رويي تي رکيل آهي. هن ناول جو هڪ پاسو رومانوي بہ آهي، جنهن ۾ زير زمين ڪامريڊ جانب جو شهناز سان عشق وارو پهلو بہ ناول ۾ موجود آهي. هي ناول ترقي پسندن جي ڏکهي ۽ رومانوي طبقاتي جدوجهد جي ڪٿا تي مبني آهي. عام رايو اهو آهي تہ ستر جي ڏهاڪي واري جمهوري دؤر کي عوامي ۽ روشن خيال سمجهيو وڃي ٿو پر انهي حڪومت جي رويي جي لاءِ ترقي پسندن کي شڪايتون آهن جيئن هڪ هنڌ آهي تہ:

”پتي صاحب رات جو تقرير ڪئي پنهنجي انقلابي هئڻ جو اعلان ڪرڻ سان گڏوگڏ نيشنل عوامي پارٽيءَ تان پابندي هٽائڻ جو اعلان بہ ڪيائين پر بئي ڏينهن هن جيڪي بہ چار فرمان جاري ڪيا انهن ۾ هڪ اهو بہ هو تہ جانب عليءَ جي گرفتاريءَ تي ڏهن هزارن مان وڌائي پنجويهہ هزار رکيائين.“ (141)

مجموعي طور هن ناول ۾ هڪ دؤر جي ترقي پسندن جي جدوجهد جي تاريخ پڻ آهي ۽ ساڳئي وقت ليکڪ جي ذهن ۾ ترقي پسندن جي جدوجهد جو هڪ آدرشي خاڪو بہ موجود آهي.

1980ع ۾ طارق اشرف جو ناول ”ميرو ڏاڙيل“ ڇپيو جنهن ۾ وڏيرڪي سماج جي روايتن ۽ غير انساني حرڪتن کي پيش ڪيو ويو آهي. هي ناول ميرو ڏاڙيل جي آتم ڪهاڻي آهي جيڪا خود ميروءَ طارق اشرف کي ٻڌائي هئي. طارق اشرف هن واقعي کي سميٽي ناول جو روپ ڏنو. جنهن جي باري ۾ خود ليکڪ جو چوڻ آهي تہ:

”ميرو هڪ سچار بهادر ۽ هر ظلم جو مقابلو ڪندڙ هو انهي ڪري ڪيس سنڌي وڏيري، پنهنجي رستي تان هٽائڻ لاءِ ايتريون تڪليفون ۽ اذيتون ڏياريون، پوليس کان بنا ڏوهہ جي گرفتار ڪرائي ڪيس مار ڪارائي، انهي ڪري ميرو ڏاڙيل بنجي ويو.“ (142)

هن ناول جو روشن خيال ۽ ترقي پسند پهلو اهو آهي ته ناول ۾ اها ڳالهه واضح ٿئي پئي ته ڏاڙيل کو ماءُ جي پيٽ مان پيدا کو نه ٿيندو آهي، بلڪه طبقاتي سماج جي گهٽ وڌائي، وڏيرن، اميرن جو غير انساني سلوڪ ماڻهو کي مجبور ڪري ٿو ته هو بغاوت ڪري. ڏاڙيل بنجڻ بغاوت جو منفي پهلو آهي. هن ناول ۾ اها ڳالهه به ڏيکاري ويئي آهي ته ڏاڙيل صرف هڪ وحشي جانوراڻي صفت وارو ماڻهو ناهي، بلڪه هن جي دل ۾ به انساني جذبا، احساس موجود آهن. هو به محبت جهڙي جذبي کان عاري ناهي.

مجموعي طور 1947ع کان 1980ع واري دؤر ۾ ناول ته بي شمار لکيا ويا، پر جهڙي طرح سنڌ ۾ بدلجندڙ حالتن مطابق فڪري لاڙا آيا انهي مطابق گهٽ لکيا ويا. جيڪي ناول لکيا ويا اهي خاص طور سان سماجي اصلاح پسنديءَ، بدلجندڙ گهريلو قدرن ۽ رومانوي طرز جا هئا.

حوالا

1. کاشمیری ظہیر، ادب کے مادی نظرے، کلاسک پبلشرز لاہور، بار دوئم، 1975 ص146۔

2. انور سدید ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکین، ص137۔

3. قادري اياز بلودادا، ص 33.

4. ايضاً، ص 42

5. عرساڻي شمس الدين، آزاديءَ کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب جي اوسر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو 1982ع پهريون ايڊيشن، ص 22

6. شيخ حفيظ، ساگر جي لهرن تي، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد ٻيو ڇاپو 1991ع، ص 29

7. ايضاً، ص 33

8. ايضاً، ص 61

9. ايضاً، ص 25

10. مائوزيتنگ، مترجم رسول بخش پليجو ادب ۽ فن جي اهميت، سچائي اشاعت گهر دڙو 1989ع، ص .8

11. ابڙو جمال، ڪهاڻيون مضمون شخصيت، ثقافت ۽ سياحت کاتو ڪراچي 1992ع، ص 69_70

12. ايضاً، ص 71

13. ايضاً، ص 70

14. ايضاً، ص 49

15. ايضاً، ص 39

16. ايضاً، ص 113

17. ايضاً، ص 182

18. ايضاً، ص 190

19. ايضاً، ص 204

20. ايضاً، ص 207

21. ايضاً، ص 193

22. آگرو غلام رباني، افسانو ص 115
23. ايضاً، ص 115
24. عرساڻي شمس الدين، آزادي کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب جي اوسر، ص 382
25. آگرو غلام رباني، افسانا، ص 2
26. ايضاً، ص 44
27. Martin Hedegger, Being and Time, London 1962 P-10
28. آگرو غلام رباني، افسانو ص 178
29. سراج الحق، اي درد هلي آ، ڪهاڻي، پاتال
30. سراج الحق، ڪهاڻي، زندگي جي ڪنارن تائين، مهراڻ نمبر ¾ سنڌي ادبي بورڊ سال 1955
31. ايضاً، ص 104
32. پٺاڻ رشيد، ڪهاڻي (برف) مهراڻ 3 جلد 4 سال 1955ع.
33. پٺاڻ رشيد، ڪهاڻي "جيئي سنڌ" ديس وارا ستا دل وارا جاڳيا، سنڌ ادب اڪيڊمي حيدرآباد 1985ع، ص 33
34. نسيم کرل، نسيم جون ڪهاڻيون، روشني پبلڪيشن ڪنڊيارو 1992ع، ص 28
35. عرساڻي شمس الدين آزادي کان پوءِ سنڌي افسانو ادب جي اوسر، ص 450
36. کرل نسيم، نسيم جون ڪهاڻيون 210
37. پليجو رسول بخش مضمون پهريون پٿر، ماهوار (سهڻي کرل نسيم نمبر، 103
38. ولڀ ولي رام، مضمون نسيم جي سوچ ۽ تخيل، نسيم جون ڪهاڻيون، ص 22
39. J.A.C Brown "The Distressed Mind" London watts & co second edition 1949 P-63.
40. Ibid P- 64 370
41. کرل نسيم، ڪهاڻي "گذريل واردات" ڪتاب نسيم جون ڪهاڻيون، ص 139
42. Frued Sigmand, Basic principal of Psyco analysis London P — 264

43. عباسي نجم، پٿر تي ليڪو زيب ادبي مرڪز حيدرآباد، ص 49
44. ايضاً، ص 10
45. عباسي نجم، پروفيسر، سڳند پبلڪيشن 1984ع ڇپريون، ص 123
46. عباسي نجم، پاڻ ۾ وينا آهيون، زيب ادبي مرڪز حيدرآباد۔ ص 160
47. ايضاً، ص 159
48. عباسي نجم، تصوف جي چير ڦاڙ، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد 1987ع، ص 9 ڪان .32
49.عباسي نجم، منهنجون بهترين ڪهاڻيون، سچائي اشاعت گهر دڙو ص 18
50. ايڊيٽر طارق اشرف ماهوار "سهڻي" امر جليل نمبر 1975ع
51. امر جليل "ٽيون وجود" سڳنڌ پبليڪيشن گهر لاڙڪاڻو 1986ع ڇپريون، ص 137
52. ايضاً، ص 141
53. ايضاً، ص 157
54. ايضاً، ص 157
55. امر جليل، جڏهن مان نہ هوندس، موهن جو دڙو پبليڪيشن ڪراچي، ص، 240
56. ايضاً، ص 264
57. ايضاً، ص 135
58. سلطانہ وقاصي، "ماهوار سهڻي" امر جليل نمبر، ص 14
59. ٽي آنند تواڻي، "ماهوار سهڻي" امر جليل نمبر
60. امر جليل "دل جي دنيا" سڳند پبلڪيشن لاڙڪاڻو چوٿون ايڊيشن 1991ع، ص 15
61. ايضاً، ص 37
62. ايضاً، ص 54
63. ايڊيٽر طارق اشرف ماهوار "سهڻي" امر جليل نمبر، ص 210
64. سلامت الله خان، ارنيسٽ هيمگوي، ترقي اردو بيورو دهلي 1980
65. علي بابا، منهنجون ڪهاڻيون، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، ڇپريون 1994ع، ص 4

66. ايضاً، ص 4
67. ايضاً، ص 6
68. ايضاً، ص 12
69. ايضاً، ص 70
70. ايضاً، ص 17
71. ايضاً، ص 162
72. ايضاً، ص 162
73. پليجو رسول بخش، پسي ڳاڙها گل، نيو فيلڊس پبليڪيشن 1991ع، ص 49
74. ايضاً، ص 49
75. ايضاً، ص 14
76. شاھ نور الهديٰ، جلاوطن، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، ص 13
77. ايضاً، ص 16
78. مرتب شيرين مجيد، مقالات فيض، فيروز سنز لاهور بار اول 1990. ص 101
79. پليجو رسول بخش، انڌا اونڌا ويڄ، انسائيڪلوپيڊيا ڪارپوريشن حيدرآباد 1967، ص 101
80. جتوئي حيدر بخش، جيئي سنڌ جيئي سنڌ، باباءِ سنڌ حيدر بخش اڪيڊمي حيدرآباد 1988ع، ص مهاڳ
نوٽ: حيدر بخش جتوئي جا سيئي شعر ڪتاب "جيئي سنڌ جيئي سنڌ" تان ورتل آهن.
81. پرما بيچنداڻي، ست سار نئين دهلي ڪوهنور پرنٽرس 1992، ص 24
82. Sindhi Pardhan, Marxist Culture Movement in India, Pustak Bipani India P-5
نوٽ: عبدالڪريم گدائي جا سمورا شعر سندس ڪتاب "ساٽيھ جا سور" ۽ ٻيو "پڪڙا ۽ پنھوار" تان ورتل آهن.
83. پليجو رسول بخش، 28 ڊسمبر 1997ع تي سنڌي ادبي سنگت حيدرآباد جي شاخ جي تعزيت جي اجلاس ۾

84. گرامي غلام محمد، مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات، سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد 1992، ص 195
85. شيخ اياز، پوئر پري آڪاس، ص 179
86. ايضاً، ص 169
87. ايضاً، ص 179
88. ايضاً، ص 173
89. ممتاز شيرين، ”نيا ادب“ مئگزين ماه نور، آڪٽوبر 1951ع
90. شيخ اياز، پئونر پري آڪاس، 175
91. شيخ اياز، ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي، ساهت پبليڪيشن پارت 1987، ص 70
92. شيخ اياز، ڪلهي پاتم ڪينرو، ساهت سپا پبليڪيشن الهاس نگر 1987ع، ص 29
93. ايضاً، ص 31
94. شيخ اياز ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي
95. شيخ اياز، وڄون وسڻ آيون، نيو فيلڊس پبليڪيشن 1995ع، ص 55
96. ايضاً، ص 80
97. ايضاً، ص 23
98. ايضاً، ص 195
99. ايضاً، ص 154
100. ايضاً، ص 156
101. ايضاً، ص 166
102. ايضاً، ص 192
103. ايضاً، ص 190
104. شيخ اياز، ڪپر ٿو ڪن ڪري، ص 32
105. ايضاً، ص 22
106. ايضاً، ص 22
107. ايضاً، ص 42
108. ايضاً، ص 287

109. ايضاً، ص 322
110. ايضاً، ص 321
نوٽ: سرويچ سجاولي جا سمورا شعر سندس ڪتاب ”آليون اکيون اٽيا وار“ تان ورتل آهن.
111. سرويچ سجاولي ”آليون اکيون اٽيا وار“ مهاڳ
نوٽ: ابراهيم منشي جا سمورا شعر سندس ٻن مجموعن ”ڏرتي دين ڏرم“ ۽گوندر ويندا گذري“ تان ورتل آهن.
112. ملڪ فتاح، ڪنول پاڙون پاتال ۾، سنڌي اديبن جي ڪو آپريٽو سوسائٽي حيدرآباد پهريون ڇاپو 1976ع، ص 3
113. ايضاً، ص 16
114. لينن ولاديمر ايل ايچ، *قومی مسئلے کا تنقیدی جائزہ اور قوموں کی حق خود ارادیت*، ماسکو، ص23۔
115. ملڪ فتاح، ڪنول پاڙون پاتال ۾، ص 12
116. ايضاً، ص 12
117. رسول بخش پليجو سنڌي ذات هنجن، ملڪي ڪرتاب گهر حيدرآباد پهريون ڇاپو 1983ع، ص .98
118. سراج الحق جو شعر مهراڻ مئگزين، سنڌي ادبي بورڊ 4/4 1955ع
119. جويو خاڪي، آسڻ جن اريج، سرس سنگت لاڙڪاڻو 1985ع ص مهاڳ
نوٽ: خاڪي جويو جا سمورا شعر سندس ڪتاب ”آسڻ جن اريج“ تان ورتل آهن.
120. بردو سنڌي، بوندو بس نہ ڪن، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي ڄامشورو، 1988 مهاڳ امداد حسيني.
121. ايضاً مهاڳ
122. بخاري، استاد، گيت اسان جا جيت اسان جي، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد ڇاپو ٻيو 1994ع، ص 7
123. لينن ولادي مير ايل ايچ، منتخب تصانيف، جلد پهريون دارل اشاعت ترقي ماسڪو، ص 77
124. بخاري استاد، گيت اسان جا جيت اسان جي، ناز سنائي ٻہ اکرا) ص 8

نوٽ: نياز همايوني جا سمورا شعر, "ڌرتيءَ جا گيت" تخليق پبليڪيشن حيدرآباد 1977 تان ورتل آهن.
125. شمشير الحيدري جو نظام, مهراڻ مئگزين 2/ 1956 تان ورتل اونهارو, ص 61
126. شمشير الحيدري جي شاعري, مهراڻ مئگزين 1955ع سرءُ, ص 39
127. ايضاً, ص 510
128. حسيني امداد جو شعر, مهراڻ 1997/2 تان ورتل, ص 14
129. حسيني امداد جو شعر, مهراڻ 1962/4 تان ورتل, ص 29
130. حسيني امداد جو شعر مهراڻ 1962/2 تان ورتل, ص 30
131. حسيني امداد جو شعر, مهراڻ 1963/1 تان ورتل, ص 43
132. حسيني امداد جو شعر, مهراڻ 1ـ2 /1970 تان ورتل, ص 41
133. شيخ اياز, ڪاڪ ڪڪوريا ڪاپڙي, ص 179
نوٽ: انور پيرزادي جا سيئي شعر سندس ذاتي ڊائري تان ورتل آهن.
134. عباسي تنوير, ترورا, سهڻي پبليڪيشن حيدرآباد 1988ع, ص 120
135. راز ناٿن شاهي جو نظم مهراڻ 3/ 1963 ص 39 تان ورتل آهي
136. ڪرشن چندر, ترجمو ولي رام ولڀ, غدار, ناول روشني پبلڪيشن ڪنڊيارو
137. افروز نور, ورهاڱي کان پوءِ سنڌي ناول جي ارتقا, ٿيسز سنڌ يونيورسٽي, ص 459
138. الانا غلام علي, لاش, (ناول) آر ايڇ احمد اينڊ برادرس 1953ع, ص 10
139. ايضاً, ص18
140. عباسي نجم, انٽرويو, سماهي مهراڻ سنڌي ادبي بورڊ ڄامشورو, ص 77
141. ساقي ڄام, ڪاهوڙي ڪجن, پرهه ڦٽي پبليڪيشن ڀهريون 1985ع ص 83
142. اشرف طارق, ميرو ڏاڙيل, سهڻي پبليڪيشن 1980ع, ص 18.

جديديت

جديديت جو لاڙو سنڌي ادب ۾ 70 واري ڏهاڪي ۾ شروع ٿيو. هن لاڙي جو مطلب ادب ۾ جدت نه هو بلڪ هي لاڙو هڪ خاص سماجي سياسي ۽ فلفسياڻي پس منظر ۾ شروع ٿيو. يورپ ۾ 20 صدي جي وچ ڌاري هي لاڙو ماڊرن ازم (Modernism) جي نالي سان شروع ٿيو. خاص طور سان جان پال سارتر، سيمون ڊي بوار، البرٽڪاميو، ڪافڪا، دوستوسڪي، ورجينا وولف، رلڪي، البرٽ، موراويا وغيره جون لکڻيون جديديت جي لاڙي ۾ شمار ڪيون وڃن ٿيون. اردوءَ ۾ هي لاڙو ”نيا ادب“ يا ”نئي شاعري“ جي نالي سان متعارف ٿيو. هن لاڙي جو نالو جديديت انهي ڪري به پيو ته جنهن وقت سڄي دنيا ۾ ترقي پسند لاڙي جي هاڪ هئي ادب خاص معروضي حالتن کي بدلائڻ لاءِ تخليق ڪيو پئي ويو ته: ”اديب کي اهو محسوس ٿيو ته ترقي پسند ادب ته صرف هڪ سياسي منصوبي جي تشريح آهي ۽ طبقاتي جنگ جو منظرنامو آهي، انهن وٽ ماڻهوءَ جي اندر جي ڪائنات ۽ شخصيت جو سمنڊ سري ڪان غائب آهي، انهن لاءِ هر حقيقت جو صرف مادي روپ نمايان آهي، انهن وٽ تصور ناهي صرف بيان ڪرڻ آهي ۽ بيان ڪرڻ به سطحي ۽ کوکلو آهي“. (1)

ترقي پسند ادب ۾ فرد جي انفرادي شخصيت ۽ داخلي حساسيت کي نظر انداز ڪرڻ سبب ادب ۾ هڪ نئون لاڙو پيدا ٿيو جيڪو جديد ادب جي نالي سان سڃاڻجڻ لڳو.

“Modernism reveals a breaking away from established Rules, raditions and conversations. Fresh ways of looking at man’s postion and functions in the universe and many expreiments in form and style.” (2)

ترجمو: جديديت، روايت، رواج رسمن ۽ سماجي حڪومتي نظام جي قانونن کان بغاوت جو نالو آهي. هو هنن پابندين کي ٽوڙي ماڻهوءَ کي ڪائنات ۾ هڪ نئين ۽ تازي انداز سان ڏسڻ چاهين ٿا ۽ پنهنجي مواد ۽ اسلوب ۾ گهڻائي تجربا ڪرڻ چاهين ٿا.

تنهن ڪري جديد ادب ۾ بيشمار فڪري تحريڪن اسلوبن ۾ بغاوتن جون شڪليون نمايان آهن. مثال طور جديديت جي هن لاڙي ۾ اسان کي وجوديت (Existentialism) اظهاريت (Expressionism) آزاد شاعري (Free verse) استقباليت (Futurism) نئين انساني دوستي (Symbolism) شعوري وهڪرو (Newhumanism) علامت نگاري (Stream of consciousness) شعوري جنسيت (Sexaualism) سريلزم (Surrealism) ناڪاريت (Negativism) وغيره جا رجحان نمايان ملن ٿا. هي سڀ داخلي فڪري تحريڪون آهن، هنن جي پيدا ٿيڻ جا هزارين فطري سياسي، سماجي ۽ داخلي سبب آهن. جديديت جو فڪري جوهر سمجهڻ لاءِ اسان کي سياسي سماجي ۽ فڪري پس منظر ڏسڻو پوندو.

سياسي سماجي حالتون

جاگيرداري نظام ۾ انسان فطرت کي ويجهو هو. سندس اندر من ٿانيڪو هو. هو سماجي رسمن ريتن رواجن ۾ گهيريل هو. ترقيءَ جي رفتار سست هئي، سڏ سماءُ جا ذريعا تمام گهٽ ۽ سست هئا تنهن ڪري انسان هڪ سماجي اجتماعيت ۾ جڙيل هو. کيس فردي داخلي احساس گهٽ هو. هٻڇ، هوس، لالچ، طاقت لاءِ ڀڄ ڊوڙ ۾ عام ماڻهو شامل نہ هو بلڪ ماڻهو پنهنجي موجود حالت کي تقدير جو لکيو سمجهي قبول ڪندو هو ۽ حالتن بدلائڻ جو شعور کيس نہ هو. سوچ ويچار جو دائرو محدود هو ۽ فڪري طور انسان پاڻ کي ڪائنات جو هيرو سمجهندو هو. هترادو جڙتو هوَس ماڻهن ۾ پيدا نہ ڪئي ويندي هئي، مقابلي بازيءَ جو رجحان گهٽ هو تنهن ڪري انسان ۾ اٻتري بي قراري ۽ جوش نہ هو جيترو سرمائيداريءَ ۾ آهي. پر جيئن جيئن علم جو دائرو وسيع ٿيو سائنسي ايجادون ٿيون، مشينون ٺهڻ لڳيون، پورهيو آسان ٿيڻ لڳو تہ نظام بدليو جاگيرداريءَ جي جڳهہ تي سرمائيداري نظام آيو. هن نظام جو بنيادي نعرو آهي نتيجي پرستي (Pragmatism)وليم جيمس جو هي فلسفو سرمائيداريءَ جو لازمي ۽ منطقي نتيجو ۽ فڪر آهي هن فڪر جو بنياد انهي تي رکيل آهي تہ ”هر اها شيءِ صداقت آهي صحيح آهي جيڪا توهان جي ذات جي لاءِ فائدي ۾ آهي.“ (3) هاڻي انهي جو مطلب

اهو ٿيو تہ مابعدالطبعيات، اخلاقيات، انسانيت، رواج رسمون سڀ بدلجي ويا. هاڻي جيڪڏهن خدا ڪنهن ماڻهوءَ جي فائدي ۾ آهي تہ خدا جي وجود ۾ يقين رکي نہ تہ جيڪڏهن مفاد ۾ ناهي تہ ماڻهو اهو بہ سوچي سگهي ٿو تہ اهو آهي ئي ڪو نہ! (نعوذ بالله) اهڙيءَ طرح اخلاقيات ۾ جذبا، قدر، عزت نفس، ضمير، جي ڪا بہ حيثيت ناهي جيڪڏهن ڪنهن فرد جي مفاد ۾ غداري آهي تہ پلي قوم ملڪ کان غداري ڪري، جيڪڏهن کيس فائدو آهي تہ هو ڏيءَ بہ وڪڻي سگهي ٿو. زال جي نمائش ڪري سگهي ٿو ۽ جي عورت آهي تہ پنهنجي مفاد لاءِ عزت، غيرت وڪڻي سگهي ٿي. ساڳيءَ طرح مفاد خاطر انسانيت جون حدون لتاڙڻ، قتل و غارت، دهشتگرديءَ مذهب جي نالي تي جهيڙا، هن فلسفي جو جوهر آهن. مطلب تہ مڪمل طور فرد واحد کي طاقت حاصل ڪرڻي آهي اها طاقت سرمائيداريءَ ۾ دولت جي صورت ۾ ظاهر ٿئي ٿي. ”دولت“ هر شيءِ جي ماپڻ جو اوزار بنجي ويئي، جنهن وٽ دولت آهي اهو هر آسائش خريد ڪري سگهي ٿو اهو سنو معزز ماڻهو بہ بنجي سگهي ٿو اهو عزت وقار حاصل ڪري سگهي ٿو. نيڪ ايماندار بہ سڏجي سگهي ٿو تنهن ڪري دولت ئي جيئڻ جو بنياد بنجي ويئي، تنهن ڪري هڪ ڊوڙ شروع ٿي ويئي، دولت حاصل ڪرڻ جي هن ڊوڙ ۾ ڪير بہ ڪنهن جو ڪونهي، ڪير بہ ڪنهن کي ڪيرائي اڳتي وڌي سگهي ٿو. دولت حاصل ڪرڻ جي هن ڊوڙ ۾ سب قدر ٽٽي پيا، هي سڄو سماج هڪ مارڪيٽ بڻجي ويو ۽ هر ماڻهو خريدار، انهي نتيجي ۾ ماڻهوءَ جو من اچلجي ويو. ويڳاڻپ کيس گهيرو ڪري ويئي ۽ ٻئي طرف سرمائيدار پنهنجي مقابلي جي ڊوڙ ۾ دنيا کي تباهيءَ ۽ بربباديءَ طرف ڏڪيندا ويا. 20 صدي جي شروعات ۾ عالمي جنگ لڳي انهيءَ کان پوءِ دنيا ۾ پهريون دفعو انساني مساوات جو نعرو هڻندڙ نظام سامهون آيو پر انهيءَ ۾ فرد جي داخلي زندگي اجتماعي مفادن ۾ گم ٿي ويئي، سرمائيداريءَ ۾ تعليم جو نظام بہ ڪمرشل ٿي ويو. جنهن جو مقصد صرف ڊگري وٺي پئسا ڪمائڻ هو. تعليم جي معاملي ۾ جان ديوي نتيجي پرستيءَ جي هڪ نئين شڪل ڪڍي سامهون آيو سندس فڪر جو نالو فعاليت (Instrumentalism) هو سندس ڪتاب (The Theory of Inquiry) ۾ چوي ٿو تہ:

”مسئلو سائنسي هجي يا اخلاقي ٻنهي صورتن ۾ نتيجو ثمر کي ڏسڻ گهرجي“. (4)

صورتحال اها بنجي ويئي تہ بقول ايرڪ فراهم جي تہ ”اوڻهين صديءَ ۾ پيگوان مري ويو ۽ ويهين صدي ۾ انسان مري ويو“. (5) انهي کان پوءِ ٻي جنگ عظيم شروع ٿي جنهن ۾ ڪروڙين انسان لاشن ۾ تبديل ٿي ويا. خاندان، شهر، ملڪ، تباهہ برباد ٿي ويا. انسان جانور بنجي ويو. انهي جنگ ۾ اهو احساس ٿيڻ لڳو انسان جو مستقبل غير محفوظ آهي، هن جي ڪا بہ حيثيت ناهي، داخلي طرح فرد وجودي دهشت ۽ ويڳاڻپ ۾ مبتلا ٿي پيو ۽ کيس زندگي بي مطلب، چسي ۽ جبري لڳي، انهي احساس اديبن ۽ فلسفين کي متاثر ڪيو. سارتر اهو نعرو هنيو تہ ”ادب زندگيءَ جو آئينو ناهي پر انسان جي وجود کي ثابت ڪرڻ جو وسيلو آهي، ادب ڪردارن کي تخليق نہ ڪندو آهي پر انهن جي مدد سان پنهنجي وجود کي تلاش ڪندو آهي“. (6) چو تہ وجود مشيني زندگيءَ ۾ گم ٿي ويو هو ۽ اشتهارن جي چٽي مقابلي ماڻهوءَ کي جوشيلو (Excited) بنائي ڇڏيو هو. جڙتو ۽ هٿرادو ضرورتون ماڻهن ۾ پيدا ڪيون ويون. خريداريءَ جي مقابلي ۽ جوش جي مقابلي ۾ ماڻهو نارمل نہ رهي سگهيو هو اندر ۾ ويڳاڻو ۽ مايوس ٿيندو ويو. نتيجو اهو نڪتو تہ زندگيءَ جي باري ۾ مختلف شڪ و شبها ۽ سوال پيدا ٿيا. سماج، انسان، مابعدالطبعيات تي غور فڪر نئين انداز سان شروع ٿيو ۽ هڪ اهڙو زوردار فڪر اسان جي سامهون آيو جنهن کي اسان وجوديت چئون ٿا ۽ ادب جو فڪري جوهر اها تحريڪ بنجي سامهون آئي.

سنڌ ۾ جديديت جو
سياسي سماجي پس منظر

اها ڳالهه رياد رکڻ گهرجي تہ جديديت هڪ جديد احساس آهي، جيڪو فرد جي وجودي احساس ۽ سوچ کان ڌار نٿو ڪري سگهجي، ورهاڱي کان پوءِ سنڌي ماڻهوءَ سان ڇا وهيو واپريو اهو بحث اسان گذريل بابن ۾ ڪري چڪا آهيون تہ سنڌ جو وچيون ۽ شهري طبقو واپاري هندو هو جيڪو هتان لڏي ويو انهيءَ کان پوءِ نئين سري سان انهي طبقي جي نهڻ جو ارتقائي سلسلو ۽ عمل شروع ٿيو. جاگيرداري نظام پنهنجي روايتن سميت ڳوٺن ۾ موجود رهيو، شهرن ۾ تيزيءَ سان تبديليون اچڻ لڳيون. جديد سنڌ سماءُ جا ذريعا ترقي ڪندا رهيا، شهرن ۽ ڳوٺن ۾ ثقافتي، معاشي ۽ علمي طور فرق ٿيندو ويو. ٻهراڙين جا نوجوان وڏيڪ پڙهائيءَ لاءِ شهرن جو رخ ڪرڻ لڳا، انهن ماڻهن جو سڀ کان وڏو مسئلو اهو ٿيو جو هو پنهنجي ڌرتيءَ تي اڪيلائي محسوس ڪرڻ لڳا. ڇو تہ ماحول اجنبي، ٻولي ڌارين، ڪو بہ مٽ مائٽ نہ هو. غربت ۽ ڇڙائي جي زندگي کي ڪٽي هو شهرن ۾ پٽڪڻ لڳا. هاڻي شهرن جو ماحول انهن نوجوانن لاءِ بلڪل نئون ۽ رنگين هو شهر ۾ سرمائيداري، خريد و فروخت جي چمڪ، وڏيون وڏيون عمارتون، روڊن تي ٽريفڪ جو هجوم، وڏين ڪارن ۾ وينل خوبصورت چنچيل ناريون ۽ دولت جي نمائش هر طرف ڳوٺ جي نوجوانن کي چپ چڻڻ تي مجبور ڪندي هئي. ساڳئي وقت علمي طور نوجوان ۾ وڏي تبديلي آئي وڏيرڪي نظام جو نوجوان اونداهي مان نڪري روشنيءَ ۾ آيو. هن جو واسطو ڪيترن جديد سائنسي علمن سان پيو. نوجوان ۾ ذهني طور تبديلي آئي ۽ ساڳئي وقت طبقاتي ڇڪتا پيٽي ڏسندي منجهس ذهني الجهاءَ بہ پيدا ٿيا، شهر جو خوبصورت گليئمر وارو ماحول فيشن ايبل ڇوڪريون ڏسي منجهس جنسي گهٽ جو احساس پيدا ٿيو.

ساڳئي وقت رياستي طور قومي جبر جي نتيجي ۾ سياسي تحريڪون بہ هليون جنهن ۾ نوجوان سياسي شعور سان وابستہ ٿيو. ون يونٽ جي تحريڪ کان پوءِ ادبي طور تبديلي آئي، عام نوجوان سياسي طور

جماعت بندي ڏانهن ويو منجهس نظرياتي تبديلي آئي، سماج بدلائڻ ۽ انقلاب آڻن جو شعور پيدا ٿيو. 70 کان پوءِ جڏهن پاڪستان ورهائجي ويو، ون يونٽ ٽٽي ويو ۽ جمهوري حڪومت آئي ته خاص طور سان سنڌي نوجوان کي شهر ۾ اچڻ ۽ نوڪرين ملڻ جو موقعو مليو انهي صورتحال ۾ سنڌي نوجوان ۾ طبقاتي شعور پيدا ٿيو ۽ هو وڏيرڪن پراڻن قدرن، ڳوٺن ۽ انهن جي رواجن رسمن کان ٽٽڻ لڳو ۽ ساڳئي وقت شهر جي قدرن کي هن پنهنجائڻ ٿي چاهيو پر غربت، ويچارگيءَ هن کي محرومي ۽ ويڳاڻپ ڏانهن ڌڪيو، هن جي ذات کوکلي ٿيڻ لڳي، هو خواهشن جو ڍير ٿيندو ويو. سندس اندر جي محرومي ۽ مايوسيءَ کي ترقي پسند تحريڪ اجتماعي انقلابي تحريڪ لاءِ استعمال ڪرڻ چاهيو پر نوجوان ڪٿي به مطمئن نه ٿيو اهڙي صورتحال ۾ سنڌ ۾ جديد وجوديت جو فلسفو متعارف ٿيو ۽ ادب جو انهيءَ طرز تي جديد رجحان پيدا ٿيو ۽ اسان جا ڪيترائي نوجوان اديب جديديت جي لاڙي کي قبول ڪري انهي فڪر ۽ اسلوب تي لکڻ لڳا.

جديديت جو فڪري پسمنظر

جديديت جي فڪري پس منظر ۾ تمام گهڻا فڪر ۽ فڪري تحريڪون ملن ٿيون پر سڀ کان وڌيڪ حاوي فڪر وجوديت آهي تنهن ڪري سڀ کان پهريان اسان اهو سمجهڻ جي ڪوشش ڪنداسين ته وجوديت ڇا آهي؟

وجوديت (Existentialism)

انهي ۾ ڪو به شڪ ناهي ته وجوديت گذريل سمورن فلسفن ۽ فڪري تحريڪن کان مختلف آهي، پر پنهنجي فڪري نوعيت ۾ هي فلسفو ڪو نئون يا عجيب ناهي، ويهين صديءَ ۾ پيدا ٿيندڙ سياسي، معاشي، سماجي بحرانن ۽ نفسياتي الجهن جي رد عمل ۾ هي فلسفو خالص ۽ آزاد عمل سان اڳيان آيو نه ته هن کان اڳ قديم وجودي فڪر جو انداز مختلف مذهب ۽ فڪرن ۾ موجود رهيو آهي فرق صرف اهو آهي ته قديم وجودي فڪر ۾ ڪٿي جوهر جي حيثيت ثانوي ناهي ۽ ڪٿي هن فڪر کي تصوف، صوفي مت ويدانيت جا نالا ڏنا ويا آهن. مسئلو اهو آهي ته هن فڪر کي ڪٿي به ڪڏهن ڪا خاص شڪل ڏيئي واضح نه ڪيو ويو، ڪي به هن فلسفي جا پوئلڳ هئڻ کان پوءِ به وجودي هئڻ کان انڪار ڪري ويا ۽ ڪن وري هن فلسفي کي نظام جي حيثيت ڏيڻ کان انڪار ڪيو ۽ ڪٿي هن فلسفي کي صرف مايوسي ۽ فڪري بغاوت سمجهيو ويو.

۽ ڪن هن فلسفي کي مذهب مان نڪتل فڪر قرار ڏنو. (7) جڏهن ته هن فلسفي جو تعلق سوچ ويچار يا غور فڪر کان وڌيڪ وجودي واردات سان آهي ۽ وجودي وارداتون فطرتي طرح سان انسان ۾ موجود آهن، جيڪي ڪجهه فطري ۽ نفسياتي حالتن ۾ ظاهر ٿينديون آهن يعني هي فلسفو وجود جو فلسفو آهي. سماج، معاش يا ڪنهن نظام سان وابستا ناهي، وجودي وارداتون ڪهڙيون آهن جيڪي هن فلسفي جو بنياد آهن انهن ۾

1) موت Death
2) دهشت Dread
3) مايوسي Despiar

4) ويڳاڻپ Alienation

5) بوريت Boredom

6) ڪراهت Nausea

7) خود فريبي Bad faith

8) احساس جرم Guilt وغيره نمايان آهن.

انهن وجودي وارداتن لاءِ قاضي جاويد لکيو هو تہ ”اهي جذبي ڪيفيتون ناهن ۽ نہ رڳو نفسياتي وارداتون پر وجودي وارداتون وجودي نتيجن جو اهم حصو آهن ۽ اهي دل جي گهرائيءَ جي خبر وٺي اسان کي وجود جي سچي داخليت جي خبر ڏينديون آهن.“ (8)

بنيادي طرح وجوديت جو تعلق ئي وجود سان آهي يعني ”وجوديت هڪ انساني وجود اندر سانڍيل ۽ دفن ٿيل حقيقتن، رازن ۽ ڳجهن کي پرکڻ ۽ جانچي ڏسڻ جو نالو آهي.“ (9)

اهو احساس تڏهن ئي ٿي سگهي ٿو جڏهن ماڻهوءَ کي وجود جو وجدان ٿيندو تہ مان آهيان ۽ منهنجو وجود ڪنهن خطري ۾ گهيريل آهي. ان وقت وجودي وارداتون ظاهر ٿينديون. وجودي وارداتن ۾ سڀ کان وڏيڪ اهميت موت کي آهي. ڪو بہ شخص ٻئي جو موت مري نہ ٿو سگهي، جمڻ سان هو موت جي تصور کي جنم ڏئي ٿو ۽ وڏيڪ اڳتي هلي هو معروضي طور مختلف موتن جا واقعا ڏسي ٿو. نتيجي طور هڪ امڪاني موت سندس اندر ۾ موجود رهي ٿو ۽ ٻيو تہ هر جاندار ۾ اها خصوصيت آهي تہ فطري طرح هو زندگي بچائي، انهي جو مطلب تہ لاشعوري طور موت جو خوف هر جاندار اندر موجود آهي ۽ انسان موت کان بچڻ لاءِ هر طرح جا سانگ رچايا. دنيا جي رنگينن ۾ گم ٿي ويو پر موت کيس نہ ڇڏيو. شعوري طرح جڏهن ماڻهو کي اهو احساس ٿيڻ لڳندو آهي تہ هن جي ننڊ حرام ٿي پوندي آهي.

کوئی امید بر نہیں آتی،\
کوئی صورت نظر نہیں آتی،\
موت کا ایک دن معین ہے،\
نیند کیوں رات بھر نہیں آتی۔\
(کلام غالب نسخہ قدوائی1960 ص60)

۾ هو شخص دهشت زده ٿي پوندو آهي ۾ اها دهشت ڪيس نيستيءَ ڏانهن ڏڪي ويندي آهي ۾ ڪڏهن ڪڏهن اهو ماڻهوءَ کي احساس ٿيڻ لڳندو آهي تہ هيءَ زندگي ڇا آهي؟ ڪٿان مان آيس ۾ ڪيڏانهن ويندس، موت جي حقيقت ڪهڙي آهي؟ ”اهو ئي سبب آهي جو ماڻهوءَ کي مذهبي ما بعد الطبعيات سان دلچسپي ٿي پوندي آهي، ڇو تہ مستقبل ڪيس غير محفوظ نظر ايندو آهي ۾ ڪنهن اعليٰ ضمانت جي ضرورت محسوس ٿيندي آهي.“ (10)

البرٽ ڪاميو انهي ڳالهہ کي محسوس ڪندي چيو هو تہ:

”اهڙي ڪائنات جيڪا ماڻهوءَ ڏانهن بي نياز هجي ۾ فقط موت جو احساس ڏياريندي رهي تہ پوءِ ڪو بہ عمل معنيٰ نٿو رکي، موت ئي حقيقت آهي جنهن سان زندگيءَ جو واهياتپڻو (Absurdity) ظاهر ٿئي ٿو. اهڙي مايوسيءَ جي حالت ۾ انسان ڪهڙو رستو اختيار ڪري؟ فقط خودڪشي ان جو صحيح حل ٿي سگهي ٿو پر خودڪشي انهي جو حل ڪونهي، انهي واهياتپڻي جي احساس رکڻ سان ئي زندگيءَ کي بهتر نموني ۾ گهاري سگهجي ٿو ۾ اخلاقي قدرن وارا فيصلا ڪري سگهجن ٿا. بجاءِ انهي جي جو زندگيءَ کي گذارڻ جي لائق نہ سمجهجي، جيڪڏهن اسين سمجهون ٿا تہ واهياتپڻو ئي حقيقت آهي تہ بغاوت جي عمل جي ذريعي ان تي حاوي ٿي سگهون ٿا پر بغاوت اميد کان وانجهيل هوندي ڇو تہ باغيءَ کي موت جو احساس هوندو آهي.“ (11)

مطلب تہ جڏهن اهو احساس ٿئي تہ زندگيءَ جي حقيقت جٽادار ناهي بس پل ۾ آهي پل ۾ نہ آهي، جڻ تہ هئي ڪو نہ. تہ اهڙي صورتحال ۾ ڇا جو غرور، تڪبر، وڏائي، ڇا جو تنهنجو منهنجو حساب ڪتاب ويهي ڪجي، بس جيڪو لمحو آهي انهي کي جيئڻ سکجي، مطلب تہ زندگي پل پل حاصل ڪرڻ جو نالو آهي ۾ پل پل وڃائڻ جو نالو آهي، هائيڊگر چيو هو تہ:

“Man has been thrown into this world in order to die.” .12

ترجمو: ماڻهو کي هن دنيا ۾ مرڻ لاءِ اڇلايو ويو آهي.

هائيڊگر جو خيال هو تہ اصل موت اهو ناهي جنهن سان ماڻهو مري ٿو، بلڪہ اصل ۾ موت ماڻهوءَ جي وجود ۾ امڪاني طور موجود آهي ۾ هر

وقت انهي جي دهشت سندس وجود ۾ موجود آهي. يعني جيترو هو ڏکو جيئي ٿو اوترو ڏکو هو مري ٿو ۽ موت کان ڀڄندو ڀڄندو آخرڪار ماڻهو طبعي موت ۾ پناهہ وٺي ٿو.

مطلب تہ هائيڊگر وٽ موت جي تصور ۽ طبعي موت ۾ فرق آهي، پر سندس چوڻ هو تہ ماڻهو امڪاني موت جي تصور کان ڀڄڻ بجاءِ انهي سان هم آهنگي پيدا ڪري، يعني محسوس ڪري تہ زندگي هر لمحي موت سان هم آهنگ آهي، تہ پوءِ هو زندگيءَ کي مثبت رخ ڏئي سگهندو. پر بهرحال موت وجود جو سڀ کان اهم ممڪن جزو آهي انهي ڪري انهي خطري کان حتمي طور نجات ممڪن ڪونهي. اهڙي طرح ڪريڪي گارڊ جو بہ اهو ئي خيال هو تہ:

” ماڻهو موت جي دهشت، ڏک ۽ اذيت مان گذري جڏهن ڪو فيصلو ڪري ٿو تہ پنهنجي شخصيت جي ٽڙيل پکڙيل حصن کي گڏ ڪري مڪمل طرح مثبت رخ وٺي ٿو ۽ انهيءَ ۾ ئي نجات آهي“. (13)

دنيا جي گهڻن فلسفن موت جي انهي مسئلي کي حل ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي، مثال طور مذهب ۾ موت جي خوف کي گهٽائڻ لاءِ ابدي دنيا جو آسرو ڏنو ويو ۽ هن ۾ لافاني زندگيءَ واري دنيا جو تصور ڏنو ويو جيڪا هن دنيا کان پوءِ آسماني آهي. گهڻن فلسفن لذتيت جو فلسفو ڏنو تہ موت جي دهشت کان بچڻ لاءِ هن دنيا جي جماليات ۾ گم ٿي وڃو. مادي لذتون حاصل ڪريو ۽ وساري ڇڏيو تہ منهنجو وجود ڪو آهي. ڪن اها ڳالهہ ڪئي تہ مادي دنيا کان ڪناره ڪشي ڪريو ڇو تہ موت وڃائڻ جو نالو آهي، توهان ڪجهہ حاصل ئي نہ ڪريو تہ وڃائڻ جو ڏک بہ ڪونہ ٿيندو. پر مسئلو وري بہ اهو آهي تہ موت هڪ اهڙي ڪڙي حقيقت آهي جا وجود ۾ دهشت جي روپ ۾ ظاهر ٿيو پوي، جنهن جا ڪي معروضي سبب بہ نہ آهن.

مثال طور: فطرتي آفتون، وبائون، بيماريون، زلزلا، ٻوڏون، وغيره، جنگيون، قتل و غارت سڀ موت جي دهشت ڦهلائيندڙ نظام آهي، جنهن ۾ طبقاتي ڇتا پيٽي، وڏندڙ بک، غربت، بيروزگاري، مايوسي، غير انساني سلوڪ، لاقانونيت، سڀ اهڙا مسئلا آهن جن ۾ فرد مايوس ٿي ويڳاڻپ ڏانهن وڃي ٿو ۽ آهستي آهستي هو مادي آسائشن کان پري ٿي مسلسل بوريت ۽ بي

مقصديت جو شڪار ٿي ڊپريشن جو شڪار ٿئي ٿو ۽ اهو ڊپريشن وجودي واردان ڪي اپاري ٿو ۽ فرد ۾ موت جو خوف. بوريت ڪراهت پيدا ٿي پوي ٿي ۽ انهيءَ صورتحال ۾ ماڻهو جهڪي پوي ٿو ويچارو ٿيو پوي ۽ ڪو سهارو تلاش ڪري ٿو جيڪو ڪيس هن ڏيڻ مان ڪيڍي، اهو ئي سبب آهي جو موت جو اهو خوف ماڻهوءَ ڪي مذهب ڏانهن موٽائي ٿو. هتي هڪڙي ٻي ڳالهه به ثابت ٿئي ٿي ته مذهب وجودي واردان جي پيداوار آهي، اهڙي طرح مايوسي، بوريت، ڪراهت ٽيئي واردانون جدلياتي ماديت جو اهڃاڻ آهن. مثال هر اها شيءِ جيڪا ماڻهو جي خوشيءَ جو سبب بنجي ٿي ۽ منجهس نواڻ محسوس ٿئي ٿي، اها شيءِ چند ڏينهن ڪان پوءِ دلچسپيءَ جو باعث نه ٿي رهي ۽ ماڻهو آهستي آهستي بور ٿيڻ شروع ٿئي ٿو. بوريت جو اهو عمل وڌيڪ جاري رهي ته فرد ڊپريشن جو شڪار ٿي سگهي ٿو. ڪراهت جو تعلق به تبديليءَ سان آهي. هر شيءِ اندر خوبصورتي ۽ بدصورتي موجود آهي، شيءِ جو هڪ پهلو ۽ هڪ صورت هڪ وقت ۾ خوبصورت آهي ته ٻئي لمحي بدصورت پهلوءَ سان ظاهر ٿي سگهي ٿو. مثال طور انب، هي ڏاڍو خوبصورت منو ميوو آهي، ماڻهوءَ جي دل چوي ٿي ته کائي، دل ڪي به وٽي ٿو پر اهو ئي انب روز روز کائڻ سان دل پرجيو وجي ۽ پوءِ ماڻهو تبديلي چاهي ٿو يا وري ساڳيو انب ڪجهه ڏينهن رکڻ سان خراب ٿي سگهي ٿو. ڳريل ۽ بدبودار ٿي وجي ٿو. منجهس ڪيڙا پئجي وجن ٿا ته ماڻهوءَ لاءِ ڪراهت جو باعث بڻجندو. اهڙا ڪيئي مثال وٺي سگهجن ٿا. خود جنسي عمل ۾ ڪراهت موجود آهي ۽ اها ڪراهت به وجودي واردات آهي جيڪا داخلي طور ماڻهوءَ جي اندر ۾ موجود آهي ۽ وجودين جو چوڻ آهي ته ڪڏهن ڪڏهن اها ڪراهت زندگيءَ جي هر عمل تي حاوي ٿي ويندي آهي ۽ زندگيءَ ڪان ڪراهت اچڻ لڳندي آهي. انهي سلسلي ۾ جان پال سارتر جو ناول ڪراهت (Nausea) مشهور آهي، جيڪو هن انهي موضوع تي لکيو هو.

انهن واردان ڪي سمجهڻ لاءِ اسان وجوديت جو تفصيل سان جائزو وٺنداسين ۽ جديد وجوديت جا رنگ روپ سمجهڻا پوندا. وجوديت ڪي اسان ٻن حصن ۾ ورهائي سگهون ٿا. هڪ ديني وجوديت ٻيو لاديني وجوديت.

ديني وجوديت ۾: 1. ڪريڪيگارڊ (Soren Kierkegard 1813-855)

2. ڪارل جيسپر (Karal Jaspers 1883-1929) 3. گئبريل مارسل (Gabriel Marcel 1879) 4. مارٽن بوبر (Martin Baubar 1878-1965) جا نالا اهم آهن ۽ لاديني وجوديت ۾ فريڊرڪ نيٽشي (Freedirch Neitzsche 1844-1900) هائيڊگر (Martin Heidegger) جان پال سارتر (Jean Paul Sartre 1905-1980) ۽ البرٽ ڪاميو (Albert Camus 1913-1960) جا نالا اچي وڃن ٿا.

وجوديت جو بنياد جديد فلسفي جي باني رين ڊيڪارٽ جي انهي جملي ۾ ٿي موجود آهي تہ "مان سوچيان ٿو تہ انهي ڪري مان زنده آهيان". يعني جڏهن مان سوچيان ٿو، جڏهن مون کي ذاتي زندگيءَ جي تجزئي ۽ ذاتي داخلي عمل سان واسطو پوي ٿو تہ مون کي احساس ٿئي ٿو تہ مان آهيان. وجوديت اڳتي هلي انهيءَ کي وڌايو. مذهبي وجودين جو چوڻ آهي تہ جوهر وجود کان پهرين آهي جنهن ڪري وجود جا بہ حصا آهن، هڪ طبعي جنهن جو واسطو مسئلن سان ۽ دنيا داريءَ سان آهي ٻيو اسرارن (Mystry) جو آهي. گئبريل مارسل انهي سلسلي ۾ چيو هو تہ:

سائنس مسئلن کي حل ڪري ٿي، منهنجي وجود جي نفسيات، طبعيات، ڪيميا ٻڌائيندي ليڪن اهو جواب مون کي "شيءَ" ۾ تبديل ڪري ڇڏيندو جيڪو "مان" نہ آهيان، جڏهن تہ "مان" ڇا آهيان؟ ۽ انهي جو جواب ڳوليندا سين تہ اهو مسئلو نہ رهندو بلڪ اسرار ٿي پوندو، جنهن جو تعلق فلسفي سان آهي. مثال ليليٰ مجنون هڪ ٻئي کي پيار ڪري رهيا آهن تہ اهي هڪ تجربي ۾ مشغول آهن ۽ لطف اندوز ٿي رهيا آهن، مگر ڪو نفسيات جو ماهر انهي تجزئي تي ڪا سوچ ويچار ڪري ۽ انهي جا سبب ٻڌائي تہ اها سوچ سائنسي چئبي. سائنسي سوچ هڪ تجربي کي شيءِ ۾ تبديل ڪري ڇڏيندي، انهيءَ کي ذاتي تجربي کان ڪڍي عوامي ملڪيت بنائي ڇڏيندي، انهيءَ تجزئي ۾ محبت جي چاشني گم ٿي ويندي ۽ تجربي جو پيڃرو رهجي ويندو، مطلب تہ ڪنهن عضوي جو مطالعو ڪرڻ وقت ڊاڪٽر انهي جي چير ڦاڙ ڪري تہ چير ڦاڙ ۾ مرده عضوو رهجي ويندو پر زندگي رخصت ٿي ويندي". (14)

اهڙي طرح مذهبي وجودي پنهنجي وجود جي جوهر کي ڪنهن سائنسي عملي تجربي ۾ آڻڻ کان آجو قرار ڏين ٿا. هنن جو خيال اهو ٿي هوندو آهي ته هو هڪ امڪاني وجود آهن مڪمل وجود ناهن. جيئن ڪارل جيسپر جو چوڻ هو ته

”مان پنهنجي هستيءَ جو امڪان آهيان. مان ته هر لحاظ کان پنهنجي تخليق ڪندو رهندو آهيان ۽ چونڊ جي ذريعي ذات کي حاصل ڪندو رهندو آهيان پر منهنجي امڪاني وجود جو تعلق منهنجي ذات سان آهي اهو ڪنهن ٻئي جو نٿو ٿي سگهي.“ (15)

سندس فلسفي جي تت ۾ بنيادي ڳالهه اها هئي ته امڪاني وجود کي اصل وجود سان ملائڻ لاءِ ڪنهن داخلي تجربي جي ضرورت آهي جيڪو سمجهائڻ يا سائنسي عملن جي بيان کان ٻاهر آهي. يعني وجوديت انسان کي ماورائي هستيءَ (Transcendent) سان ملائي ٿي. ڪارل جيسپر به اها ڳالهه ڪئي ته انسان انهي وقت صحيح معنيٰ ۾ انسان ٿيندو جڏهن انهي جو رشتو ماورائي هستيءَ سان ڳنڍجي ويندو ۽ وجودي نقطه نگاهه سان انسانيت جي معراج تي پهچي ويندو.

انهيءَ سلسلي ۾ ڊينمارڪ جي مذهبي وجودي فلسفي ڪريڪيگارڊ جا خيال به اهڙا ئي هئا. هن جو خيال هو ته انسان بنجڻ جون ٽي خاصيتون آهن. هر منزل جي چونڊ هو خود ڪري ٿو. پهرين منزل ۾ ماڻهو پابنديءَ کان انڪار ڪندو آهي، بغاوت ڪندو آهي، سماج ۽ اخلاق کان منڪر ٿيندو آهي. ٻي منزل ۾ وري اخلاقي زندگي قبول ڪندو آهي، انوقت پهرين زندگيءَ جي مقابلي ۾ زياده فرد بنجي ٿو پر عارضي خوشي مليس ٿي، ٽين منزل ۾ انسان اخلاقي اصولن جو پابند نٿو رهي پر خدا سان رابطو ڪري پنهنجي محدوديت جو احساس ڪندو آهي. انهي سلسلي ۾ ڪريڪيگارڊ جو خيال هو ته:

”جڏهن انسان جو خدا سان رشتو ڳنڍجي وڃي ته عالمگير اصولن کان پري هلي ويندو آهي. مثال حضرت ابراهيم عليه السلام خدا جي راهه ۾ پنهنجي ٻار کي ڪهي ٿو ان وقت اخلاقي ۽ عالمي اصولن کان پري هوندو آهي“. (16)

پر لاديني وجوديت جو بنيادي نقطو اهو آهي تہ وجود جوهر کان اڳ آهي جوهر جي حيثيت ثانوي آهي، مثال جان پال سارتر چيو هو تہ:

“Being presupposes essence. All thought essence appears in relation to being as mediated , essence is nevertheless the true origin.” (17)

ترجمو: هستي جوهر کان اڳ طئي ٿيل آهي ۽ جيتوڻيڪ جوهر هستيءَ سان جڙيو پيو آهي تنهن هوندي بہ اصل ڳالهہ تہ جوهر آهي. مطلب تہ هن دنيا ۾ منفرد ماڻهو آهن جيڪي زمان ۽ مڪان جي خاص پابندين ۾ پنهنجو وجود رکن ٿا ۽ ڪنهن قسم جو جوهر ڪٽي پيدا ڪو نہ ٿيا آهن. اسان هن ڳالهہ کي هيئن بہ سمجهنداسين تہ جڏهن ڪو واڍو ڪرسي ٺاهي ٿو تہ ان وقت واڍي جي ذهن ۾ ڪرسيءَ جو ڪارج موجود هوندو آهي، هو انهيءَ مقصد کي مد نظر رکي ڪرسي ٺاهيندو آهي تہ ڪرسي ويهڻ جي ڪم ايندي آهي، پر انسان جو ڪارج ڇا آهي؟ انهي کي ڪهڙي مقصد لاءِ ٺاهيو ويو آهي ۽ ڇو تہ لادين وٽ تہ ڪو بہ خدائي تصور ناهي تنهن ڪري انسان جي اڳيان هن جي پيدائش جو ڪو بہ مقصد ناهي، انسان هڪ خال، نيستي آهي، بقول سارتر جي تہ:

“Man is born into kind of void, a mud. He has the liberty to remain in this mud.” (18)

ترجمو: ماڻهو هڪ قسم جي گپ يا خال (يا ڏوڙ ڇائيءَ) ۾ ڄائو آهي پر انهي کي آزادي آهي تہ انهي بي معنيٰ ڏوڙ ڇائيءَ ۾ ئي رهي.

مطلب تہ سارتر جي خيال ۾ زندگي هڪ اجڙيل زمين آهي، ڪوري ڪاغذ وانگر، جنهن تي ڪا بہ وسندي ناهي، ڪجهہ بہ لکيل ناهي هڪ خال آهي نيستي آهي. هستي بنائڻ لاءِ ان کي ڪا معنيٰ ڏيڻ جي لاءِ، ڪو مقصد طئي ڪرڻ لاءِ هر لمحي زندگي کي معنيٰ ڏيڻ جا جتن ڪيا ويندا آهن. ائين سمجهجي تہ وجود خلا ۾ لٽڪيل آهي، هرلمحي چونڊ جي مرحلي مان گذرڻو پوندو آهي تہ ڪجهہ وجود کي معنيٰ ملي، مقصد ملي، بغير مقصد جي زندگي آهي ئي ڪو نہ. يعني خالص وجود نيستي (Nothingness) آهي. ماڻهو وٽ خواهش ئي انهي ڪري آهي تہ هو نيستيءَ مان نڪري وجود ۾ اچڻ ٿو چاهي. انهي ڳالهہ کي سارتر هيئن بيان ڪيو آهي.

"Desire is lack of being" (19)

يعني خواهش جو مطلب ٿي اهو آهي تہ وجود ۾ کوٽ آهي جيڪا پوري ڪرڻي آهي، پر مسئلو اهو آهي تہ جيڪا معنيٰ يا مطلب هو زندگيءَ کي ڏيڻ چاهي ٿو اها معنيٰ زندگيءَ جي متحمل يا جوهر ٿي سگهي ٿي؟ سارتر جواب ڏئي ٿو تہ "نہ"! اها تہ خود فريبي آهي. سندس خيال ۾ "خودفريبي دراصل اهڙي صورتحال آهي جنهن ۾ ماڻهو پنهنجو پاڻ کي انهي ڳالهہ جو يقين ڏيارڻ جي ڪوشش ڪندو آهي تہ جيڪا ڳالهہ يا عمل هو ڪري رهيو آهي اهو حقيقت ۾ آهي. مثال هڪ سرڪاري آفيسر پاڻ کي سرڪاري آفيسر بنائي ڏيکاري ڪجهہ اهڙي طرح پوز ڪري يا اهڙا چهري جا نقش ڻاهي ۽ اهڙو انداز اختيار ڪري جنهن سان خبر پوي تہ وڏو آفيسر آهي". (20)

اهڙا ڪيترا مثال وٺي سگهجن ٿا، مطلب تہ ماڻهو مثالي ڊاڪٽر بنجڻ چاهي يا وڪيل، مثالي افلاطوني عاشق پاڻ کي ثابت ڪرڻ چاهي تہ اهڙو رويو هو اختيار ڪندو جيڪو هو اصل ۾ نہ هوندو ۽ هن جي خود فريبي هوندي ۽ سارتر جي فلسفي مطابق تہ سڄي زندگيءَ جو هر عمل خود فريبي آهي. مطلب تہ اسان ائين چئون تہ زندگي هڪ رومانس آهي حقيقت ۾ ڪجهہ بہ ناهي، هر لمحي ماڻهو زندگيءَ جي عمل جي چونڊ ڪري ٿو. ڪڏهن فطرت جي حسين نظارن کي ڏسي خوش ٿئي ٿو تہ ڪڏهن گهر گرهستي ڻاهي مطمئن ٿيڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. مطلب تہ دنيا جي هر عمل سان جڙي زندگي ماڻي ٿو پر اهو عمل جيڪڏهن نہ ڪجي ۽ سيني شين مان دلچسپي گهٽائيندو وڃي تہ هڪ لمحو اهڙو ايندو جڏهن هو ڪجهہ بہ نہ هوندو. نيستيءَ يا عدم ڏانهن ڌڪجي ويندو.

مطلب تہ انساني حقيقت دراصل فطري طور تي اهڙو ڏکوئيندڙ شعور آهي جنهن ۾ انهيءَ ڏکوئيندڙ حالت کي بدلائڻ جو ڪو امڪان نہ هجي، انهي ڪري انسان هر لمحي خوشي حاصل ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو هر لمحي زندگي ماڻي ٿو. سارتر اها ڳالهہ هن طرح ڪئي آهي تہ:

"Human reality therefore is by nature an unhappy Consciousness with no possibility of surpassing its unhappy state." (21)

ترجمو: انساني حقيقت دراصل هڪ غير مطمئن شعور آهي جنهن جي اها بي اطميناني‌ءَ واري حالت ختم ٿيڻ جو ڪو امڪان ڪونهي. هاڻي صورتحال هيءَ آهي ته اسان ڇو خودفريبيءَ جا شڪار آهيون؟” ڪو به فريب نه ڪائون، ڪا چونڊ نه ڪريون، پر اهو ناممڪن آهي، انهي ڪري ته چونڊ ڪرڻ جو عمل زندگيءَ جو لازمي عنصر آهي. مثال به ماڻهو پاڻ ۾ وڙهي رهيا آهن توهان پري ڪان انهن کي ڏسو ٿا هاڻي توهان يا ته وڃي ٻنهي کي ڇڏايو يا وري هڪ جو پاسو وٺي وڙهو يا وري ڪجهه به نه ڪريو خاموشيءَ سان هليا وڃو. مطلب ته جيڪا شيءِ جيڪو نظارو توهان ڏٺو انهيءَ کان الڳ نٿا ٿي سگهو ضرور توهان کي چونڊ ڪرڻي پوندي ته توهان کي ڇا ڪرڻو آهي. يعني جيڪڏهن توهان ڪجهه به نه ڪندا ته اها به توهان جي چونڊ هوندي.

“To do nothing is equivalent to do something”

وري چونڊ جو عمل انفرادي آهي مڪمل طور آزاد عمل آهي انهي ۾ ڪنهن جي به مدد نٿي وٺي سگهجي، جيڪڏهن توهان ڪنهن کان صلاح يا مشورو وٺندا ته اهو ماڻهو پنهنجي مسلڪ پنهنجي نظرين مطابق صلاح ڏيندو، تنهن ڪري انهي کان صلاح وٺڻ معنيٰ انهي جي نظرئي انهي جي طبيعت کي پاڻ تي حاوي ڪرڻ برابر آهي. ٻي صورت ۾ ائين سمجهجي ته پنهنجي آزادي ٻين جي هٿ ۾ ڏيڻ جي برابر آهي، تنهن ڪري انسان مڪمل آزاد آهي ها اها ڳالهه ضرور آهي ته پنهنجي مڪمل آزاديءَ جي وجدان کي منهن نٿو ڏئي سگهجي، انهي ڪري گوٽ ناٽ ڪري، پنهنجي انفرادي ذميداريءَ کان ڀڄڻ جي ڪوشش ۾ ڪنهن سهاري جي تلاش ڪئي ويندي آهي ۽ پنهنجي چونڊ جو بوجهه يا الزام ٻئي تي هڻڻ جي ڪوشش ڪئي ويندي آهي. انهيءَ ڪري ماڻهو ڪڏهن مذهب، قسمت يا سياسي پارٽين، مذهبي جماعتن وغيره ۾ پناهه وٺندو رهي ٿو.

سارتر جو خيال آهي ته انساني مقصد، روح جهڙن تصورن کي جيڪڏهن مڃبو ته پوءِ جبريت لازمي ٿي پوندي، انسان کان سندس ارادو ۽ اختيار کسجي ويندا، يعني يا ڀڳواڻ کي مڃجي يا وري انهي ڳالهه کان انڪار نه ڪجي ته انسان آزاد آهي ۽ اهو ممڪن ئي ڪونهي ته هڪ ئي وقت ٻنهي خيالن کي قبول ڪجي.

لاديني وجودي نيٽشي اوڻهين صديءَ ۾ ئي اهو اعلان ڪليو ڪلايو پنهنجي ڊرامي وٽندڙ ڏاهپ (Joyful wisdom) ۾ ڪيو هو تہ ڀڳوان مري چڪو آهي. هن ڊرامي ۾ هڪ پوڙهو (چريو) صبح جو لالٽين ڪڻي بازار ۾ ماڻهن کي چوي ٿو تہ ڀڳوان مري چڪو آهي، هاڻي اسان کي خود ڀڳوان بنجڻو پوندو. (22)

لاديني وجودي فلسفي ۾ ڀڳوان جو اهو موت وڏي اهميت رکي ٿو ۽ انسان مڪمل طور آزاد ۽ اڪيلو ٿي پوي ٿو ڪا بہ طاقتور پراسرار طاقت ڪانهي جيڪا ماڻهوءَ کي سهارو ڏئي. دوستو وسڪي انهي ڪري چيو هو تہ:

”اهو ئي وجوديت جو نقطہ آغاز آهي، بي شڪ هر شيءِ جائز آهي جيڪڏهن ڀڳوان جو وجود ناهي، جنهن جي نتيجي ۾ انسان اڪيلو آهي، ڇو تہ پنهنجي اندر ۽ ٻاهر اهڙي ڪا بہ شيءِ نٿو ڏسي جنهن کي پنهنجو سهارو بڻائي سگهي، جيڪڏهن وجود واقعي جوهر کان اڳ آهي تہ پوءِ ڪا بہ شيءِ اهڙي ناهي جنهن کي معيار بنايو وڃي، انساني فطرت جي مخصوص ۽ متعين وضاحت ڪئي وڃي ٻين لفظن ۾ جبريت ڪا بہ شيءِ ناهي، انسان آزاد آهي“. (23)

جيڪڏهن انسان مڪمل طور آزاد آهي تہ پوءِ هو پنهنجي آزاديءَ جو استعمال ۽ دائرو ڪيتري حد تائين وڌائي سگهي ٿو؟ وجوديت جو انهي سلسلي ۾ چوڻ آهي تہ غير جو وجود انهي آزاديءَ ۾ رڪاوٽ آهي. (هتي غير جو مطلب آهي پاڻ کان علاوه هر ٻيو ماڻهو ٿيندو) جيئن علامہ اقبال چيو هو.

وُجود غیر سے ہے کل کائنات میں جنگ

پر هتي ”وجود غير“ مان مراد اهو ٻيو فرد آهي جنهن جي نظرن ۾ اسان آهيون، يعني اسان جيڪڏهن ڪنهن جي نظرن ۾ اچون ٿا تہ اسان جي مرڪزي حيثيت ختم ٿي وڃي ٿي، بلڪ اسان جو جائزو ڪير وٺي سگهي ٿو، اسان تي تبصرو ٿي سگهي ٿو، قدر و قيمت لڳي سگهي ٿي، ان جو مطلب اهو ٿيو تہ راءِ ڏيڻ واري جي آزادي جي مقابلي ۾ ٻئي ماڻهوءَ جي آزادي متاثر ٿي، تنهن جو مطلب تہ هڪ ماڻهوءَ جي آزاديءَ ۽ اختيار جي حد ٻئي ماڻهو جي آزاديءَ جي شروعات آهي ۽انسان چاهي ٿو تہ هو پنهنجي آزاديءَ جو دائرو وڌائي ۽ حدن کان اڳتي وڌي وڃي پر اهو ممڪن ڪونهي ڇو تہ

غير جو وجود هر حال ۾ موجود آهي، پوءِ يا تہ ماڻھو تمام رڪاوٽون هٽائي فراريت اختيار ڪري يا وري ٻين ماڻھن کي استعمال ڪري بي پناهہ طاقت حاصل ڪري ماڻھن کي غلام ٺاهي، پر سارتر جي خيال ۾ اهي سڀ صرف ڪوششون ئي آهن، فضول ۽ بيڪار آهن ڇو تہ انسان هر حال ۾ غير سان وابستہ تہ آهي ئي، اهڙي صورت حال ۾ انسان ڏاڍو اڪيلو ڏک ۽ رنج مان گذري ٿو ۽ اهو سوال ستائڻ لڳي ٿو تہ مان هن ڪائنات ۾ ڇا آهيان؟ مذهبي ماڻھو تہ اهو چئي سگهي ٿو تہ اسان اڪيلا آهيون پر خدا اسان سان گڏ آهي، پر وجوديءَ وٽ ڪو دلاسو ناهي هن لاءِ زندگي هڪ تنها پل / لمحو (Lonely period) آهي، انهي لاءِ دنيا واهيات آهي.“

”ڪنهن شيءِ جي ڪا بہ معنيٰ مفهوم ناهي، ايتري تائين جو انسان بہ ڪنهن مفهوم جي قابل ناهي. انسان مسلسل بي مقصديت واري حالت ۾ گذاري ٿو ۽انهي تي قابو پائڻ جي جدوجهد ڪري ٿو، مگر سندس سموريون سرگرميون لاحاصل ۽ بي مطلب آهن.“ (24)

هاڻي مسئلو اهو آهي تہ اهڙي بي معنيٰ ۽ واهيات جيون کي معنيٰ ڪيئن ڏجي؟ انهي سوال کان ئي وجوديت جو مثبت پاسو شروع ٿئي ٿو. سڀ وجودي چون ٿا تہ انسان عدم ۽ هستيءَ جو ظهور آهي. هائيڊگر جي خيال ۾ عدم وجود جو پردو (نقاب) آهي. سارتر جي خيال ۾ وجود سر تي ٽاڪيل آهي ۽ پڳوان نہ هئڻ جو خال آهي. ڪريڪارڊ جي خيال ۾ خدا کان پري ٿي وڃڻ ڪري انسان کي پنهنجي ذات نيچ هئڻ جو احساس آهي. (25)

ديني وجوديت وٽ تہ وجود کي معنيٰ ڏيڻ جو هڪ ئي طريقو آهي تہ انسان کي خدا سان رشتو جوڙڻ جي ضرورت آهي پر لاديني وجوديت جو چوڻ آهي تہ ”انسان کي نہ تہ خدا سان رشتو جوڙڻ جي ضرورت آهي نہ ابدي قدرن کي مڃڻ جي ضرورت آهي، نہ عالمگير اخلاقي اصولن جي پيروي ڪرڻ جي ضرورت آهي بلڪ انسان کي پنهنجي پيرن تي بيهڻ جي ضرورت آهي.“ (26)

سارتر جي خيال ۾ انسان صرف انهيءَ وقت وجود کي معنيٰ ڏئي سگهي ٿو جڏهن هو پاڻ کي ڪو مقصد ڏئي ۽ پاڻ کي ڪا شيءِ ناهي يعني پهرين پاڻ کي سامهون رکي پوءِ ڪو مقصد طئي ڪري يا وري استعمال ٿيڻ

ڪان انڪار ڪري، يعني مزاحمت جو ڪردار ادا ڪري سمورين سماجي روايتن ڪان قدرن ڪان، يا ٿاڦيل خيالن ڪان بغاوت ڪري ئي زندگيءَ جي بي مقصديت مان نڪري سگهي ٿو.ا نهيءَ وقت ڪيس بي پناهه آزاديءَ جو وجدان ٿيندو آهي، جڏهن هو انڪار ڪري رهيو هوندو ۽ ان ڏنو ته يوناني ميٿالوجي (ديومالا) جا مزاحمتي ڪردار پروميٿس ۽ سسيفس وجودين جا پسنديده ڪردار هئا ۽ ساڳئي وقت سارتر انهيءَ وقت آزادي محسوس ڪئي جڏهن ڪيس ٻي جنگ عظيم ۾ فرانسيسي گرفتار ڪري اذيتون ڏيندا رهيا. سارتر جو چوڻ هو ته دشمن جي سامهون مقابلي ڪرڻ ۽ انڪار ڪرڻ ۾ هن کي بي پناهه آزاديءَ جو احساس ٿيو.

بنيادي طرح سڀ ڪان اهم ڳالهه اها آهي ته ماڻهو پاڻ کي ڳولهي لهي، دريافت ڪري ۽ انهي حقيقت کي تسليم ڪري ته سندس پنهنجي ذات ڪان بچڻ ناممڪن آهي ۽ سچائيءَ ڪان منهن موڙڻ بجاءِ هميشه هڪ مقصد جي تلاش ڪرڻ ڪپي، يعني جدوجهد ۽ جدوجهد، مزاحمت پر نتيجي جي اميد ڪرڻ ڪان سواءِ.

گيتا ۾ به اهو لکيل آهي ته ”ڪرم ڪندا رهو بنا ثمر جي حصول جي“. (27)

البرٽ ڪاميو به اهو چيو ته ”جدوجهد ڪندا رهو پر نتيجي جي پرواهه ڪرڻ ڪان بغير. ”جيئن شاهه لطيف چيو هو ته:

”ڳولهيان ڳولهيان مَ لهان“

اهو ئي احساس جديدت واري لاڙي جو بنياد بنيو ته ”ويهين صديءَ جو انسان باشعور ۽ حساس آهي ڪنهن وهم ۽ فريب ۾ ڦاسڻ بدران ڪيس يقين آهي ته زندگيءَ جو بار ڪيس ئي گهلڻو آهي، جديد احساس ڪجهه مايوس ڪن ضرور آهي، پر فراريت پسند نه آهي. جديد احساس انهن سيني تلخ حقيقتن تان پردو لاهي ٿو ۽ نئين حقيقتن ۾ زندگيءَ کي نئين سري سان گذارڻ جو درس ڏئي ٿو.“ (28)

انهيءَ فڪري بنياد تي يورپ ۾ جديديت وارو ادب تخليق ڪيو ويو. جيئن سارتر چيو هو ته ”سمورو ادبي ڪم هڪ فرياد آهي، ادبي تخليق سواءِ پڙهندڙ جي داخليت جي ٻيو ڪو به جوهر نٿي رکي.“ (29) انهيءَ بنياد تي سارتر جي ادبي

تخليق بہ سندس وجودي فڪر جو پرچار هئي. جيئن ”مکيون“ (The Flies) ”ڪو بہ رستو ناهي“ (No Exit)، ”ڪراهت“ (Nausia) وغيره. دوستو وسڪي جو (Note From the Under Ground) ڪافڪا جو (The Trial) ڪاميو جا ”ڌاريو“ (stranger) ”پليگ“ (Plague) ”جلاوطني ۽ سلطنت“ ۽ زوال (The Fall) وجودي فلسفي جي بنياد تي تخليق ڪيا ويا هئا.

سنڌي ادب ۾ ان ڪھڙو روپ ورتو اها هڪ جدا ڳالھہ آهي ان تي روشني پوءِ وجھنداسين.

اظهاريت (Expressionism)

بنيادي طرح هيءَ تحريڪ خارجي شين کي هڪ دفعو اندر ۾ محسوس ڪري وري هڪ خاص انداز ۾ بيان ڪرڻ يا ترتيب ڏيڻ جو نالو آهي. هيءَ تحريڪ اصل ۾ ريئلزم (حقيقت پسندي) جي خلاف رد عمل هو جنهن جو مطلب هو تہ نفسياتي طرح اندر جي حقيقت هڪ الڳ دنيا آهي، ادبي طور انهيءَ سچائي کي ظاهر ڪرڻ جي ضرورت آهي، انهي لاڙي رکندڙ گروھہ جا ماڻهو پنهنجي رويي ۾ انتها پرست ۽ اسلوب ۾ انقلابي هئا.

شعوري وهڪرو (Strem of Consciousness)

نفسياتي اصولن جي بنياد تي هن اصطلاح کي پهريون ڀيرو 1890 ۾ وليم جيمز استعمال ڪيو هو پنهنجي اندروني داخلي، ذاتي تجربن کي بيان ڪرڻ جي لاءِ، پر اڳتي هلي هي اصطلاح ادب ۾ خاص اسلوب طور يا هڪ لاڙي لاءِ متعارف ٿيو جنهن ۾ ضمير متڪلم (First person) ۾ لکيل تخليقون شعوري طور داخليت کي ظاهر ڪن ٿيون.

انهيءَ ٽيڪنڪ جي ليکڪ تي منحصر هوندو آهي تہ هو ڪھڙي نظرئي جو آهي، پر اڪثر ڪري اهڙن ليکڪن جو فڪري پرچار وجودي هوندو آهي، لکڻ جي انداز ۾، سوچ جي رواني ۾ هنن کي ذهن ۾ جيڪي ڪجھہ ايندو آهي لکندا ويندا آهن، ٻي معنيٰ ۾ اسان ائين چئون تہ اها هڪ ماڻهوءَ جي اندروني ڪٿا هوندي آهي، يورپ ۾ هنن ليکڪن ۾ وليم فاڪنر

(William Falkner) هينري جيمز (Henry James) يا دوستو وسڪي جا نالا اهم آهن.

سنڌيءَ ۾ مشتاق شورو، ڪيهر شوڪت، شوڪت حسين شورو، نور الهديٰ شاهه، نور گهلو وغيره جا نالا ڪڻي سگهجن ٿا.

سريئلزم Surrealism (ماورائي حقيقت)

هيءَ به هڪ داخليت پسنديءَ جي تحريڪ آهي، جنهن ۾ دادا ازم، ڪيوب ازم وغيره تحريڪون اچي وڃن ٿيون، هنن لاڙن ۾ سرت، ساڄاهه بجاءِ بي ترتيب خيالن جذبن جو هجوم هوندو آهي هن لاڙي ۾ ادبي طور بي مقصديت وڌيڪ هوندي آهي، جنهن کي حقيقت کان مٿانهون يا ماورائي حقيقت چيو ويندو آهي.

ناڪاريت (Nihilism)

هن لاڙي ۾ زندگيءَ جي مڙني قدرن ۽ نظامن کي واهيات ۽ فضول قرار ڏنو ويندو آهي، هر شيءِ کان انڪار ۽ "نه" هوندي آهي، ڇڙواڳيءَ وارو رويو اختيار ڪيو ويندو آهي، هن نظرئي جي انتها هپي ازم آهي.

سنڌ جو وجودي فلسفو ۽ جديد وجوديت

اسان گذريل بابن ۾ ڏنو ته اسان کي سنڌ جي فڪر جو تسلسل موهن جي دڙي کان ملي ٿو جنهن ۾ ماڻهوءَ جي رهڻي ڪهڻي ۽ زندگيءَ بابت کي خاص ويچار هئا. اڳتي هلي سنڌ جي انهيءَ فڪر جي صورت اسان کي سنڌ جي ڪلاسيڪل شاعرن وٽ ۽ صوفي مت ۾ ملي ٿي. ساڳيءَ طرح اسان اهو به ڏٺو ته هندستان جي فلسفن ۾ جهڙوڪ ويدن ۾ ٻڌ مت ۽ جين مت ۾ به اسان کي وجودي فلسفي جا نڪتا ملن ٿا. هاڻي اسان ڏسنداسين ته سنڌ جي فڪر ۽ جديد وجوديت ۾ ڪهڙي مشابهت آهي ۽ وجوديت ۾ ناڪاريت ۽ منفي رجحان کان علاوه مثبت رجحان ڪهڙا آهن. عام طور اهو چيو ويندو آهي ته قديم وجودي "جوهر" کي پهرين مڃيندا هئا، وجود ثانوي هو پر سنڌ جي وجودي فلسفي جي باري ۾ اها ڳالهه نٿي چئي

سگهجي، ڇو تہ سنڌ جي صوفي مت ۾ سڀ کان پهرين ڳالهہ اها آهي تہ ”پاڻ سڃاڻ“ ۽ پاڻ سڃاڻڻ جي واٽ ۾ هڪ صوفيءَ کي وڏو جهد ڪرڻو پوي ٿو. اندر ۾ ٽٻي هڻڻي پوي ٿي، من مان شڪ شبها، مونجهہ ڪڍڻي پوي ٿي، انا، آئون پڻو ختم ڪرڻو ٿو پوي ۽ هڪ اهڙي رياضت ڪرڻي پوي ٿي، جو حواسن جا پردا کڄي وڃن ۽ ماڻهو زمان ۽ مڪان کان ٻاهر نڪري وڃي ۽ خدا اندر ۾ جاري ساري ٿي وڃي تڏهن اناالحق جو نعرو لڳندو. تڏهن سچل چيو هو تہ:

پاڻ وڃائي پاڻ، ڳولهي لهج پاڻ کي
پاڻ منجهان ئي پاڻ کي پوندي ڄاڻ سڃاڻ. (30)

۽ جديد وجوديت ۾ اسان ڏٺو تہ اها ئي ڳالهہ وجودي وارداتن ۾ لڪل آهي، جڏهن وجودي وارداتن سان واسطو پوي ٿو تہ ماڻهوءَ کي نيستي جو احساس ٿئي ٿو ۽ پنهنجي وجود جو بي پناهہ وجدان ٿئي ٿو. صوفي داخليت جي انتها ۾ پنهنجي وجود ۾ خدا کي ڳولي ٿو. هائيڊگر اها ڳالهہ ڪئي هئي تہ ”تمام گهڻي داخليت ۾ خدا جي انڪار جي گنجائش موجود آهي“. (31)

معروضي طور خدا جي عام تصور کي صوفي هونءَ بہ نہ مڃيندو آهي، هن لاءِ خدا ڪائنات کان الڳ ٿلڳ ناهي، صوفي جي لاءِ تہ ڪک پن ۾ الله آهي تن ۾ من ۾ الله آهي.

”آئون“ ۽ اهنڪار واري ”مان“ تہ صرف پاڻ نہ سڃاڻڻ جي ڪري آهي جيڪو منفي رجحان آهي باقي آهي جت ڪٿ خدا آهي. قرآن شريف ۾ آيل آهي تہ:

”اسين انسان کي سندس شاهہ رڳ کان بہ وڌيڪ ويجها آهيون“ هاڻي سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ هو جتي ڪٿي آهي تہ پوءِ اسان ڪٿي آهيون؟ سائنسي اصول موجب هڪ جڳهہ تي هڪ شيءِ وجود رکي سگهي ٿي، بہ شيون ساڳي جڳهہ والاري ڪين سگهنديون، انهي جو مطلب تہ آهي ئي خدا، اسين آهيون ئي ڪو نہ پر، اسان پاڻ کي ڏسون تڏهن ٿا جڏهن ان کي نٿا ڏسون. يعني اسان جز کي ڏسون ٿا ڪل کي نہ.

سچل چوي ٿو تہ:

مان ناهيان، ناهيان ناهيان

مئنون قسم هو يا سچي سائين دا

ٻئي هنڌ چوي ٿو

مين ڪٿ نهين سارو ئي سِر آهي

ڪاٿي سچو ڪاٿي ذات سچل دي

ساڳيءَ طرح جديد وجوديت ۾ نيٽشي ڀڳوان جي موت جو اعلان ڪندي اها ڳالهه ڪئي ته انسان هن ڪائنات جو مرڪزي ڪردار آهي جيڪو پنهنجي قوت ارادي سان پنهنجو منطقي جواز پيدا ڪري سگهي ٿو ۽ حيات کي نئين سر تشڪيل ڪري سگهي ٿو ۽ سچل سرمست جي هن شاعريءَ تي غور ڪيو:

پنيءَ جَجَ نه جَلُ، منجهه تماشي نه پوين،
گهوٽ ڳري تون پاڻ کي، ڪر هَنگاما هُلُ.
ڀول نه ٻئي ڪنهن ڀُلُ، ونج حال حلاج جو. (32)

سچل به اها ڳالهه ٿو ڪري ته پاڻ کي مرڪزي ڪردار ادا ڪرڻو آهي، پاڻ کي انهي لائق بنائڻو آهي جو پاڻ ئي سڀ ڪجهه هججي، جيئن هڪ ٻئي هنڌ سچل چوي ٿو:

”ايجها ڪم ڪريجي، جنهن وچ الله آپ ٻڻيجي“ (33)

اسان پڙهي آياسون ته جديد وجوديت به بنيادي حيثيت رکي ٿي ته وجود جوهر کان اڳ آهي، جوهر جي حيثيت ثانوي آهي ۽ وري انسان هڪ خلا آهي، نيستي يا عدم آهي، هو صرف انهيءَ وقت پنهنجي خلا کي پر ڪري سگهي ٿو جڏهن پاڻ تي ٿاقيل روايتن رسمن کان بغاوت ڪري انڪار ڪري ۽ مزاحمت ڪري، ان وقت هن کي پنهنجي آزاديءَ جو وجدان ٿئي ٿو ۽ زندگي با معنيٰ لڳي ٿي.

اسان شاهه لطيف تي پهرئين باب ۾ بحث ڪري چڪا آهيون ته هن جو ڪو طئي ٿيل مقصد ناهي بلڪ هر انهيءَ ماڻهوءَ جي مقصد کي سچو قرار ڏئي ٿو جنهن سان هو عشق ڪري ٿو. شاهه صاحب انهي تي سچي رهڻ جي تلقين ڪري ٿو جيئن ڪافر کي ڪفر سان سچي رهڻ جي تلقين ڪري ٿو. جيڪو وحده لاشريڪ لا چوي ٿو انهي کي محمد ڪارڻي مجڻ

جي تلقين ڪري ٿو. سهڻيءَ کي ميهار سان ملڻ جي تلقين ڪري ٿو. مطلب تہ شاهہ وٽ اهو واضح تصور آهي تہ ڪوطئي ٿيل جوهر ناهي، وجود پهرين آهي پر جيڪڏهن جوهر آهي تہ اهو تو اندر ئي موجود آهي، اهو جوهر ”ڪل“ تون آهين.

مون ۾ تون موجود،آءُ آ ڳاهين آهيان،
اکيون اکڙين کي سڪيو ڪن سجود.

يا

تيلاه نہ رسيون بود کي، جيلاه نہ ٿيون نابود،
ماڻهن جي موتڻ جو، صاحب هٿ سجود،
ان در اگهيا، جن وڃايو وجود.

شاهہ لطيف وٽ بہ اهي ئي ڪردار با معنيٰ آهن، جيڪي مزاحمت ڪن ٿا، وقت جي حڪمرانن خلاف مهاڏو اٽڪائيندي، قيد ۽ پابنديءَ ۾ رهندي مسلسل مزاحمت ڪندي يا رسمن رواجن کي ٽوڙيندي دنيا سان بغاوت ڪندي يا وري فطرت جي بي پناهہ سختين کي منهن ڏيندي، پنهنجي زندگيءَ کي معنيٰ ڏين ٿا.

شاهہ لطيف وٽ جيئڻ جا بہ پاسا آهن، بہ تصور آهن هڪ تہ زندگيءَ جي دنياوي پهلوءَ کي کڻي ٿو جنهن ۾ جياپو آهي، رومانس آهي. مايا جون اڇلون آهن، شاهہ صاحب انهيءَ کي رد نٿو ڪري ڇو تہ هر ماڻهو سوچ ويچار نٿو ڪري، مابعدالطبعياتي سوال نٿو سوچي، زندگيءَ جي داخلي ڪائنات ۾ جهاتي نٿو پائي، هو عام دنيائي ڪاروبار جي چونڊ ڪري ٿو. جيڪو زندگيءَ جو پرپور پهلو بہ آهي مثال هن شعر ۾ ڏسو:

اگڻ تازي ٻاهر ڪنديون، پکا پٽ سونهن،
سرهي سيج پاسي پرين، مر پيا مينهن وسن،
اسان ۽ پرين، شال هون برابر ڏينهڙا.

يعني خوشحاليءَ جو تصور بہ آهي تہ پيار محبت جو تصور بہ آهي يا وري هي شعر ڏسو.

هلو هلو ڪاڪ تڙين، جت نينهن اڇل،
نڪا جهل نہ پل، سپ ڪا پسي پرينءَ کي.

مطلب تہ شاھہ صاحب وٽ عام جو تصور بہ آھي ۽ خاص جو تصور بہ آھي. جيڪڏھن ڪو ماڻھو دنيائي وھنوار ۾ اڻ تڻ جو شڪار ٿئي ٿو داخلي وجود مان سوين سوال ڪر موڙي اٿن ٿا ۽ ھو ڪا معنيٰ ڳولڻ چاھي ٿو تہ ھن لاءِ ٻيو رستو آھي.

جي پائين جوڳي ٿيان، تہ طمع ڇڏ تمام،
گولا جي غلامن جا، تن جو ٿي غلام،
تہ نانگا تنھنجو نانءُ، لکجي لاھوتين ۾.

اھو رستو ڏاڍو ڏکيو آھي، جنھن ۾ رومانس ناھي، طمع ناھي بلڪہ داخليت ۾ ٻڏي وجود جو وجدان حاصل ڪري ٿو. انھي رستي ۾ ڏاڍا ڏک آھن، انھن جي ڪا پڇاڙي ڪانھي، اھو عشق جو رستو آھي، جنھن ۾ وجود جو خال ختم ٿئي ٿو ۽ جيئڻ کي ڪا معنيٰ ملي ٿي.

نڪو سنڌو سور جو، نڪو سنڌو سڪ،
عدد ناھہ عشق، پڇاڙي پاڻ لھي.

ساڳئي طرح جديد وجوديت ۾ انسان ھر لمحي نئون آھي ۽ ھڪ اڪيلو وقت آھي يعني ھر پل منفرد ھڪ پل آھي، مسلسل تبديليءَ جي ڪري ڪا بہ رڪيل انساني فطرت ناھي، ڪو بہ تجربو انسان جي دائمي مفاد ۾ ناھي ڇو تہ غلطيون وري وري ٿينديون آھن. زندگي نہ اتفاق آھي، نہ لازم. ھر لمحي جي الڳ چونڊ آھي. جيڪڏھن اسان غور ڪنداسين تہ ھندستان جي قديم فڪرن ۾ اھي ڳالھيون اڳ ئي موجود آھن. مثال طور ٻڌمت جي عقيدي ۾ اھا ڳالھہ اھم آھي تہ:

”دنيا ۾ ڪا بہ شيءِ دائمي ناھي ھر شيءِ ھڪ عرصو گذاري ٻي صورت اختيار ڪري ٿي، مطلب تہ ھر شيءِ اچڻي وڃڻي آھي، دائميت ڪنھن بہ شيءِ کي ناھي ۽ ساڳئي وقت ٻڌمت ڌرم دنيا جي ھر شيءِ جي بي ثباتيءَ جو عقيدو پيدا ڪري ماڻھن کي زندگيءَ جي لمحي کي ڪارائتو بنائڻ جي تعليم ڏني ھئي.“ (34)

۽ جين ڌرم ۾ بہ وجودي نڪتا بيان ٿيل آھن جنھن ۾ خاص طور سان وجود متعلق تہ اھو دائمي ۽ اڻ تبديل ٿيندڙ نہ ھو بلڪہ روپ بہ رنگ مٽائي ”ڪل“ ۾ فنا ٿيڻ وارو آھي. جين ڌرم وارن جو چوڻ آھي تہ دنيا سان

دل نہ لڳايو اھا بي ثبات آھي ھڪ سيلانيءَ وانگر سفر ڪندا رھو ھڪ جڳھہ تي رھڻ سان اتي دل لڳي وڃي ٿي ۽ وري ڏک ملي ٿو.

انھن سيني نڪتن کي شاھہ لطيف ۽ اسان جي ٻين صوفي بزرگن پنھنجي شاعري ۾ بيان ڪيو آھي. مثال:

ھي سڀ ھلڻ ھارا، ڪو نہ رھندو ڪو ھت جيڏيون،
اڏيا رھندا، ھي سڀ ماڳ موچارا،
جن کي بادشاھيون بلند ھيون، ويا ڇڏي ويچارا،
ڪل نفس ذائقتہ الموت، سمجھہ اھي اشارا.

شاھہ لطيف وٽ دنيا جي بي ثباتيءَ جو فڪر موجود ناھي ھن وٽ موت جو تصور مايوسي نٿو ڦھلائي، بلڪ شاھہ صاحب موت جو اشارو ڏئي ٿو تہ زندگي پاڻيءَ جي ڦوٽي وانگر آھي. ايترو قليل وقت آھي جو انھيءَ کي ائين ضايع نہ ڪجي بلڪ انھي کي تمام سنو ۽ بامعنيٰ گذارجي، بي خبريءَ ۾ نہ رھجي، جيئن قاضي قادن چيو ھو تہ:

جي سالورو سڌ لھي، ڪنولا سندي ڪائي،
تہ ھوند نہ پيھي پاتال ۾ متي ڪائي.

شاھہ ڪريم چيو تہ:

پاڻيءَ مٿي جھوپڙا مورک اڃ مرن.

اصل ۾ ھي صوفي بزرگ زندگيءَ جي اھميت جتائين ٿا ۽ ماڻھن کي نصيحت ڪن ٿا تہ پاڻ سڃاڻو. وقت جو قدر ڪريو ۽ زندگي املھہ شيءِ آھي، انھي جو ھر پل سوچي سمجھي گذاريو. ھٺ، آڪڙ، غرور، تڪبر، انا سڀ بي معنيٰ شيون آھن. جيڪڏھن سوچيو وڃي تہ انسان ڪا شيءِ ڪانھي سندس ڪا بہ حيثيت ڪانھي ۽ اھو ئي نہ ھئڻ جو تصور بي معنيٰ ھئڻ جو تصور اشارو ٿو ڪري تہ زندگيءَ کي معنيٰ ڏيو.

جديد وجوديت ۾ اسان ڏٺو تہ وجودي وارداتن جي وڏي اھميت آھي وجودين جو چوڻ آھي تہ موت، دھشت، اڪيلائي، بوريت جھڙيون وارداتون انسان کي داخليت ڏانھن ڌڪين ٿيون ۽ کين وجود جو احساس ٿئي ٿو. ان وقت بہ رويا جڙن ٿا ھڪ تہ ھو اذيت پسند ٿي سگھي ٿو. فراريت اختيار ڪري سگھي ٿو ٻي صورت ۾ ھن جو رويو مثبت ٿي ويندو آھي، مثال طور

ڪنهن ماڻهو کي يقين ٿي وڃي تہ صرف چند ڏينهن زنده آهي تہ هو اهي چند ڏينهن سوچي سمجهي گذاريندو، فضول ڳالهين ۾ ڪو نہ وڃائيندو، هٺ، انا، غرور ڪو نہ ڪندو، دشمني، بغض، ڪينو وير ڪو نہ پاڙيندو بلڪ رويي ۾ نرم ۽ امن پسند ٿي پوندو. بلڪل اهڙي طرح سڄي تاريخ ۾ سنڌ مٿان اهڙا ڏينهن ايندا رهيا آهن جن ۾ ڌارين جا حملا قتل و غارت، دهشت، خون خرابي، ڌاڙ ڌهڪاءُ ماڻهن کي دهشت زنده ڪيو آهي ۽ ماڻهو وجودي وارداتن جا شڪار ٿيندا رهيا آهن ۽ نتيجي ۾ ماڻهن ۾ ميٺ، محبت، امن پسندي، همدردي، پيار ۽ محبت جا جذبا نمايان رهيا آهن، خاص طور سان چوندا آهن تہ يورپ ۾ ٻي جنگ عظيم کان پوءِ جيڪا دهشت ۽ ويڳاڻپ واري صورتحال پيدا ٿي ان کان پوءِ وجوديت وڏيڪ زور ورتو. اهڙي طرح ڏسجي تہ سنڌ ۾ سدائين اهڙي صورتحال رهي آهي. هونئن بہ وجوديت جي فڪر جي بنيادي سر زمين سنڌ آهي. ننڍي کنڊ ۾ ويدانيت، ٻڌمت، جين مت، چارواڪ، جهڙا سڀ فڪر انهي وجودي فڪر جون شاخون آهن پوءِ ڪن ۾ مثبت پاسا زياده ٿيا تہ ڪن ۾ منفي لاڙا وڌيا آهن.

حوالا

1. مرتب جالب افتخار، نئي شاعري، نئي مطلوبات لاهور پهلا 1966، ص 48

2. J.C Cuddon, Dictionary of Litrerary Terms and Literary Theory, the Penguim Third edition 1992 p-551

3. ولیم جیمس، فلسفہ نتائجیت، نفیس اکیڈمی اردو بازار کراچی، جون 1987، ص90۔

4. بحوالا پروفیسر سی ای قادری، "فلسفہ جدید اور اس کے دبستان" مغربی پاکستان، اردو اکیڈمی لاہور 1981، ص190۔

5. ایرک فراہم ترجمہ قاضی جاوید، صحتمند معاشرہ، وین گارڈ بک لمیٹیڈ، پہلا ایڈیشن 1991، ص93۔

6. انور سید، اردو ادب کی تحریکیں، ترقی اردو پاکستان، کراچی اول 1983، ص118۔

7. فرید الدین پروفیسر، وجودیت، نگارشات لاہور 1986، ص53۔

8. قاضی جاوید، وجودیت، نگارشات لاہور 1987، ص19۔

9. جوڻيجو قادر منصور، سچ وڏو ڏوهاري، مارئي فائنڊيشن ڪراچي 1987، ص 59

10. ولیم جیمس، فلسفہ نتائجیت، ص16۔

11. مهر ممتاز، ويچار، آگم پبليڪيشن ايجنسي حيدرآباد پهريون 1980ع، ص 101_102

12. Martin Heidegger, Being and Time, Edward Robinson London 1962, P -103

13. فرید الدین پروفیسر، وجودیت، ص41.

14. پرفیسر سی ای قادر فلسفہ جدید اور اس کے دبستان، ص135۔

15. ايضاً، ص 131

16. ايضاً، ص 125

17. Jean Paul Sartre, Being and Nothingnes, translated by Hazel- E- Barnes, Pocket Book, Washington Squarepress NewYork 1966 P45

18. J.C.V Cuddon, Dictionary of Literary Terms and Literary Theory P-317

.19 Jean Paul Sartre, Being and Nothingness Translated Hazel Barness Methuen & Co LTD 1957
20. قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کی بنیادی مسائل، نیشنل بک فائونڈیشن کراچی، 1976 ، ص120۔
.21 Jean Paul Sartre, being and Nothingness 1957- P- 90
22. بحوالا فرید الدین پروفیسر، وجودیت، ص32 ، 33۔
23. نسیم شاھد، سارتر کی مضامین، کارواں ادب ملتان صدر، پہلا ایڈیشن 1991 ، ص71۔
24. قاضی جاوید، وجودیت، ص113۔
25. ايضاً، ص 20
26. پروفیسر سی ای قادر، فلسفہ جدید اور اس کے دبستان، ص121۔
.27 Swami Parbhupada, Bhagavad, Gita, P-118
28. مهر ممتاز، ويچار، ص 150
29. نسیم شاھد، سارتر کی مضامین، ص34 ، 35۔
30. مرتب شوق نواز علي، سچل سارو سچ، بين الاقوامي سچل ڪانگريس 1989ع، ص 2
31. پروفیسر سی ای قادر، فلسفہ جدید اور اس کے دبستان، ص127۔
32. مرتب شوق نواز علي، سچل سارو سچ، ص 131
33. ايضاً، ص 141
34. سيد جي ايم، سنڌو جي ساڃاهہ، واليم پهريون، ص 232

جديديت جا نمائندا اديب

نثر

ماڻڪ (1943_1982ع)

سنڌي ادب ۾ جديديت واري لاڙي جو اهم ليڪ جنهن هن لاڙي کي مثبت رخ سان پيش ڪيو سو ماڻڪ هو. اڪثر اهو ٻڌو ويندو آهي ته ادب سماج جو آئينو آهي، پر ماڻڪ ادب ۾ صرف عڪس نه ڏيکاريا پر زندگيءَ جي معروضي حيثيت ۽ داخلي ڪائنات جو آئينو پڻ ڏيکاريو. ماڻڪ جي ادبي ڪاوش جا ٻه رخ آهن هڪ ته ادب ۾ مزاحمتي فڪر کي اڀاري ٿو جيڪو وجوديت جي اهم نڪتن مان هڪ آهي، ٻيو ته هن ادب ۾ مسئلن کي انساني حيثيت سان پيش ڪرڻ جي ڪوشش ڪئي آهي. انساني حيثيت جو اهو رخ قدرن ۽نظرين کان بالاتر آهي، ڇو ته ماڻڪ جو اهو چوڻ هو ته:

”انساني زندگيءَ کي ڪنهن نپي هيٺ نظرياتي يا عقيدن، اصولن پٽاندڙ قيد ڪرڻ خلاف لڳاتار سرگرمي جسماني توڙي ذهني جاڪوڙ منهنجي پسند جو اميجري اسڪيچ آهي.(1)

ماڻڪ انهي دؤر جي پيدائش آهي جڏهن سنڌي ادب ۾ نئين هلچل متل هئي، ادب ۾ جوش جذبو نعري بازي، قومي مزاحمت شامل هئي، پر ماڻڪ بلڪل هڪ نئين انداز ۽ اسلوب سان نروار ٿيو هو. هو نه اجايو اميد پرست (Optimist) ٿيو نه وري هن جوش ۽ جذبي کان ڪم ورتو نه وري ڏکن کي رومانوي انداز سان پيش ڪيو اٿس. هو ڪٿي به رومانٽڪ انقلابي ڪردار تخليق نٿو ڪري، نه وري منافقي يا ڀهروپي سان ادب کي اخلاقي قدرن جي بخمل ۾ ويڙهي پيش ٿو ڪري، پر هن زندگي جيئڻ آهي، سماج ۾ ماڻهو جيئڻ محسوس ڪري ٿو، جهڙن ڏکن ۽ اذيتن سان هن جو واسطو پوي ٿو انهي کي جيئڻ جو تيئن پيش ڪيو. خاص طور سان وچئين طبقي جو مشاهدو وٽس تيز آهي. هو هڪ دؤر جي پيداوار هو، پر زندگيءَ جي باري ۾ سندس اٿاريل سوال ان سان لاڳاپيل اخلاقي قدرن وارا مونجهارا ۽ ڪردارن جي مزاحمت هميشه پرڪشش رهندي.

سندس پهرئين مجموعي ”حويليءَ جا راز“ (منير احمد جي نالي سان) ۾ ”حويليءَ جا راز“ نالي سان هڪ اهڙي ڪهاڻي آهي، جيڪا جاگيرداري سماج جي فرسوده رسمن تي هڪ ڪاري ضرب آهي، جنهن لاءِ ممتاز مهر چيو هو تہ: ”حويليءَ جا راز“ هڪ اهڙي ڪهاڻي آهي جيڪا هاڻي ڇا پر هر دؤر ۾ ڪشش رکندي رهندي“. (2)

هن ڪهاڻيءَ ۾ خاص ڳالهہ اها آهي تہ حويليءَ ۾ موجود ڪلچر ۽ رسمن رواجن جي ڳالهہ تہ ڪري ٿو جهن ۾ نياڻيءَ جو قرآن تي حق بخشايو وڃي ٿو پر هو ڪردارن ڪي سخت مزاحمتي ڏيکاري ٿو. حويليءَ جي ڪوٺ ۾ موجود ڇوڪريون ڪيئن مروج قدرن کان باغي ٿي وڃن ٿيون جو هو سماج جي ڪنهن بہ اخلاق کي پنهنجي جبلي ضرورتن آڏو تڇ سمجهن ٿيون. اهڙي ئي جبلي ضرورت جي ڪهاڻي ”ٻاهر ٻاڦ نہ نڪري“ آهي، هڪ عورت جوانيءَ ۾ بيواهہ ٿي وڃڻ کان پوءِ مسلسل جنسي خيالن ۾ گم رهي ٿي. نماز پڙهندي، گهر جو ڪم ڪار ڪندي، سندس ڏيان سندس اندر ۾ اٿندڙ جوش ڏانهن وڃي ٿو ساڳئي وقت ان عورت جي نفسيات کي ڪهاڻيءَ ۾ چڱيءَ طرح بيان ڪيو ويو آهي. جديديت جي لاڙي ۾ هيءَ ڪهاڻي هڪ اهم جاءِ والاري ٿي جو صرف فرد جي پيچ ڊاهہ ۽ اندر جي بي چينيءَ جو اظهار نہ اٿس پر فرد جو عام روايتن کان باغي ٿيڻ پڻ آهي ۽ ڪردار وجود کي معنيٰ ڏيڻ ۾ روايتن کي ٽوڙين ٿا. موضوع جي حوالي سان هيءَ ڪهاڻي نئين آهي، ماڻڪ جي اها خوبي بي مثال آهي تہ هو ماڻهن جي نفسيات کي ايتري ويجهڙائي کان ڄاڻي ٿو ڄڻ تہ انهيءَ ڪردار جو ڏک پاڻ ڀوڳيو اٿس. اهڙي قسم جي ڪهاڻي ”حقيقت ۽ دوکو“ آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڊاڪٽر پنهنجي فيصلي کي انساني ۽ سائنسي قدرن مطابق ثابت ڪري ٿو تہ هن صحيح ڪيو. هو جاگيرداري نظام جي شڪار هڪ ناريءَ سان جنسي رابطو ڪري ٿو جيڪا سندس مريضہ آهي ۽ هيسٽريا جي شڪار آهي، ڊاڪٽر سندس ضرورت کي محسوس ڪري ٿو ۽ پنهنجي فعل لاءِ پاڻ کي ڏوهي نٿو سمجهي، هڪ جڳهہ تي ڪردار چوي ٿو:

”هنن مخصوص حالتن ۾... ها سائين، هنن مخصوص حالتن ۾، منهنجو اهو فعل قانوني ڏوهہ نہ آهي، نہ بداخلاقي، نہ ويساهہ گهاتي، هڪ

انساني زندگيءَ جي اهميت کي آڏو رکي مون هڪ فرض سمجهي ٿي هن جي هڪ اهم فطري ضرورت کي سمجهي ٿي ....." (3)

ماڻڪ جي هر ڪهاڻيءَ ۾ انساني وجودي ضرورت اهم آهي. پوءِ اها جنسي هجي، بک يا بدحاليءَ جي ڳالهه هجي پر ماڻڪ انسان کي آزاد ڏسڻ چاهي ٿو. اها آزادي جيڪا وجوديت جي اهم نڪتن منجهان آهي ته انسان آزاد آهي، هن جي مٿان ڪو به اصول نظريو نٿو مڙهي سگهجي، انهي صورت ۾ سماج يا بئي ماڻهوءَ جو وجود آزاديءَ جي راهه ۾ رڪاوٽ آهي، پر هتي سماج جون رسمون جاگيرداريءَ جا قدر ئي ماڻهوءَ جي جيئڻ ۾ رڪاوٽ آهن. ماڻڪ پابنديءَ واري هر عمل کي رجعت پسندي چوي ٿو. پنهنجي هڪ انٽرويو ۾ چوي ٿو:

"جيڪي انساني زندگيءَ کي، انساني ناتن کي، وهنوار کي انساني آزاديءَ کي ۽ ان جي مثبت چرپر کي، سوچ کي، ڪن به اصولن، نظرين عقيدن پٽاندڙ پابند ۽ قيد ڪرڻ چاهين ٿا، سي منهنجي آڏو رجعتي آهن." (4)

هن ڳالهه مان ظاهر ٿئي ٿو ته ماڻڪ تي وجوديت جو گهرو اثر هو. چو ته وجوديت ۾ ڪو به نظريو عقيدو اصول انساني زندگيءَ جي متحمل ٿي نٿو سگهي، انسان پنهنجي چونڊ ۽ اختيار ۾ آزاد آهي. وجوديت مطابق انسان پنهنجي آزاديءَ جو بوجهه نٿو سهي سگهي، هو خود فريبيءَ جو شڪار ٿي مسلسل سهارن جي تلاش ڪري ٿو پر ڪو به سندس سهارو ناهي. تنهن ڪري مسلسل اذيت، ڏک ۽ ڪرب سان وابسته آهي، پر ماڻڪ هتي فريب جو شڪار نٿو ٿئي، هو انسان جي بنيادي ضرورتن کي حاصل ڪرڻ جي آزادي چاهي ٿو جنهن تي ڪي به پابنديون نه هجن. ساڳئي وقت انسان مٿان مڙهيل پابندين خلاف مزاحمت ئي انسان کي معنيٰ ڏئي ٿي. ماڻڪ به اهڙي چونڊ خود پنهنجي وجود لاءِ ڪئي هئي، هن چيو ته:

"به واٽي تي بينل يا باغي ٿي ايران يا ته جڏهن صبح جو سج ايري ٿو. منهنجو مئل اڻ ساهو وجود ڪٽ تي پيل هجي/ڪنهن ايڪسيڊنٽ ۾ ختم ٿي وڃان" (5)

ماڻڪ پنهنجي ڪهاڻين ۾ ڪردارن کان بغاوت ڪرائي پر پاڻ باغي ٿي نه سگهيو ۽ خودڪشي ڪري موت قبوليائين.

ماٺڪ جون ٻيون ڪهاڻيون جهڙوڪ، "هڪ ڪهاڻي سواءِ سري جي"، "پلاند"، "ڪاري"، "ڇهه انام ڪهاڻيون"، انهيءَ سلسلي جون ڪهاڻيون آهن، جن ۾ ڪردار مڪمل طور باغي آهن، هو سماجي قدرن، ريتن رسمن، ۽ وجود تي مڙهيل سڀني پابندين کان باغي ٿي مزاحمت ڪن ٿا. ماٺڪ جو انهن ڪهاڻين ۾ فڪري پهلو ڏاڍو سگهارو آهي، هڪ ته هو انسانيت پسندي کي اوليت ڏئي ٿو ٻيو سائنسي انداز سان مسئلن جو حل چاهي ٿو، وجوديت جو اهو پاسو ڏاڍو مثبت آهي.

ماٺڪ جو ٻيو رخ اسان جي سامهون سندس ناوليٽ "رڃ ۽ پڙاڏا"، "لڙهندڙ نسل" ۽ ناول "ساهه مٿ ۾" اچي ٿو. هن تخليق ۾ ماٺڪ وجوديت جون سموريون داخلي وارداتون ڪٺي اسان جي سامهون اچي ٿو، خاص طور سان جيئڻ اڳ ۾ بيان ٿي چڪو آهي ته سنڌي نوجوان جاگيرداري ماحول مان نڪري شهر ۾ اچي ٿو سوين سپنا ڪٺي هو جيئي ٿو، پر شهر جو اجنبي ماحول، ملڪ جو سياسي وايو منڊل سندس حق ۾ نه هئڻ ڪري هو سخت مايوسيءَ ۽ ويڳاڻپ جو شڪار ٿئي ٿو، "رڃ ۽ پڙاڏا" اهڙو ئي ناوليٽ آهي جنهن ۾ ماٺڪ سماج جي کوکلن قدرن، ويڳاڻن رشتن ناتن ۽ ڪمزور لاڳاپن کي ايترو ته داخلي انداز سان پيش ڪيو آهي جو بار بار وٿس زندگيءَ جي بي معنويت ۽ بي مقصديت جو سوال ڪري موڙي اٿي ٿو ۽ بار بار اهو ورجائي ٿو ته:

"زندگيءَ جو هي سفر به ڪيڏو پوائتو آهي". (6)

"زندگي جو سفر اڪيلو اڪيلو ڪيڏو اٽانگو خاموش". (7)

"زندگي جو احساس ڪيڏو نه پيڙا ڀريو اذيت ناڪ آهي". (8)

هن ناول جو اسلوب شعوري وهڪري وارو آهي جنهن ۾ ڪهاڻي خود ڪلاميءَ (Monologue) واري انداز ۾ بيان ڪيل آهي. هن ناوليٽ جو اهم ڪردار هڪ عام زندگي گذاريندڙ ماڻهو آهي، هو ڀڳل ٽٽل وجود کي ڪٺي ڀٽڪي رهيو آهي، داخلي پيڙا ۽ ڏک ۾ ايترو ته ورتل آهي جو سندس رويو سماج ڏانهن، مسئلن ڏانهن بي حسيءَ جو شڪار آهي، هو پنهنجو پاڻ کي سماج کان ڪٽيل ۽ ڏاريو ويڳاڻو محسوس ڪري ٿو پنهنجي جوان پيڻ جي ٻچي وڃڻ واري عمل تي ڪو به اخلاقي يا سماجي عمل نٿو ظاهر ڪري،

وجودي داخليت ۾ ايترو ورتل آهي جو کيس هر وقت پيئو ڏيپ، خوف آهي، موت سندس مٿان هر وقت پاڇي وانگر بيٺو آهي.

"اوچتو موت جو ڏيپ سڄي وجود کي وڪوڙي ويندڙ جڏهن موت اٽل آهي تہ پوءِ ڏيپ....." (9)

"جيڪڏهن مان هينئر مري وڃان؟" (10)

ڪردار مڪمل طور وجودي وارداتن ۾ وڪوڙيل آهي.

مثال "هڪ مرد لاءِ زال جو هجڻ لازمي ضرورت؟ زال مڙس لاڳاپا، امان بہ بابا جي زالَ اڻ سهندڙ عجيب عجيب لڳندڙا" (11)

داخلي طور وجود ۾ ڪراهت پرجي ويل آهي جو هر شيءِ جو منفي اندازءِ گندگيءَ وارو پاسو ذهن ۾ اچي ٿو. مثال "ڪاڪوس ۾ گندي پاٽي جو ڍيو ڍيي ۾ رهندڙ ڪنئان" (12)

هن ناول ۾ ماڻڪ جي وڏي خوبي اها آهي تہ هن هڪ اهڙي انساني نفسيات کي ظاهر ڪيو آهي جيڪا موجوده سماج ۾ اڻ ٺهڪندڙ آهي ۽ مسلسل ذهني دٻاءَ جو شڪار آهي. اهو ڪردار ڇا ٿو محسوس ڪري ۽ ڪيئن سوچي ٿو اهو جيئن جو تيئن ماڻڪ پيش ڪيو آهي. اهو زندگيءَ جو هڪ رخ آهي، هو اهڙي ڪردار جي وارتا کي اسان جي سامهون رومانٽڪ انداز سان نٿو آڻي، نہ وري سماج سڌارڪ بڻجي تبليغ ڪري ٿو ۽ نہ وري ڪنهن نظرياتي بنياد تي زندگيءَ کي بدلائڻ جي ڳالهہ ڪري ٿو بلڪ هو تہ زندگي جيئن آهي تيئن پيش ڪري ٿو ۽ اها زندگي اسان جي سماج جي جيئري جاڳندي حقيقت آهي. هڪ استحصالي، ڏاڍ ظلم، اڻ برابري جي بنياد تي قائم ٿيندڙ سماج ۾ اهڙا ڪردار عام آهن، جيڪي واڳاٽا، اڪيلا، بک ۾ ورتل، بي معنيٰ بي مقصد وجود جو لاش کڻي پنڪن ٿا، هنن کي ڪي بہ خوبصورت نظارا فطرت جا حسين رنگ نٿا وڻن. هو بي حس آهن يا وري داخلي طور پيڙا ۾ ورتل آهن، جبلي ضرورتن کان جوش ۾ ورتل، هر نظارو سندن داخلي ضرورتن جو هڪ فرياد بڻجي وڃي ٿو. اهڙو ئي اظهار اردو جي جديد شاعر زاهد ڊار هن ريت ڪيو آهي.

سنہری کھیت میں جب دھوپ کی لھریں بکھرتی
ہیں
تو یوں احساس ہوتا ہے مرے دل میں
کہ جیسے خوبصورت لڑکیاں مل کر
نہاتی ہوں کسی تالاب کے شفاف پانی میں
ہوا میں اڑتے پنچھی کو دیکھوں یا سمندر میں
کسی مچھلی کو بل کھاتے
مری آنکھوں میں ننگی لڑکیان تیر جاتی ہیں(13)

ماڻڪ وٽ بہ هن ناوليٽ ۾ اهو الميو آهي تہ هڪ طرف زندگي ڏهاڙيءَ جو عام وهنوار آهي، سست ڦرٽي وانگر ڦرندڙ هڪ ئي محدود دائري ۾ پر ٻئي طرف زندگيءَ جي جبلي خواهش عذاب بڻيل آهي.

سندس هڪ ناول ”لڙهندڙ نسل“ ۾ عام سنڌي نوجوان جي ڪٿا موجود آهي، جيڪو پنهنجي زندگيءَ کي معنيٰ ڏيڻ چاهي ٿو، پنهنجي وجود جو اظهار ڪرڻ چاهي ٿو. هي اهو دؤر آهي جڏهن يحيٰ خان مارشل لا لڳائي هئي، هڪ طرف سنڌي ون يونٽ خلاف جدوجهد هلائي رهيا هئا، ٻئي طرف بنگالي پنهنجي وجود کي ميڙائي رهيا هئا. سنڌ جي غريب طبقي جو فرد پهريون دفعو يونيورسٽيءَ ۾ پڙهڻ سانگي شهرن ۾ اچي ٿو اهو شهر جي ماحول کي ڪيئن محسوس ڪري ٿو ۽ پنهنجي جوانيءَ کي ان وقت اکين سان ضايع ٿيندي ڏسي ٿو ۽ ساڳئي وقت سياسي طور جدوجهد بہ ڪري ٿو. هن جي ذهن ۾ بيشمار سوال اچن ٿا. هنن وٽ مايوسي بہ آهي، ٿَڪ بہ آهي، ساڳئي وقت بي مقصديت جو بہ احساس آهي.

”بيچيني پيانڪ انجام جي، پيانڪ انديشي ۾ بي مقصد زندگيءَ جي وڌيندڙ احساس هيٺ پوڳيندڙ پنهنجو وجود“. (14)

انهن حالتن ۾ ٽي رستا سندس سامهون اچن ٿا، هڪ جنهن حالتن ۾ ڦٽو ڪيو ويو آهي انهن سان سمجهوتو ڪري پاڻ هيرائي ڇڏي، يا تہ هيروئن جي نشي جي حالت ۾ پوڳيندو رهي ۽ موت جو انتظار ڪري، ٻيو تہ خودڪشي ڪري ٽيون تہ بغاوت ڪري ڪنهن بہ شڪل ۾.

ڇو تہ ماڻڪ وٽ بنيادي سوال ئي آهي تہ ”مان آهيان“ منهنجو هئڻ نوس حقيقت آهي، انهيءَ ڪان فراريت ناممڪن آهي، پر هن ناوليٽ جو هيرو ڪا بہ وقتي چونڊ ڪري نہ سگهيو آهي، ڪنهن بہ رومانس جو سهارو نہ وٺي سگهيو آهي، ڇو تہ وجود جو بي پناهہ احساس ۽ آزاديءَ جو وجدان ڪنهن مقصد، ڪنهن چونڊ (پوءِ اها فريب ئي سهي) ۾ ختم ڪري سگهجي ٿو. اها هڪ قسم جي فراريت بہ آهي تہ پناهہ بہ آهي، پر ڪردار ايترو ٿڪل آهي ۽ بي مقصديت محسوس ڪري ٿو جو هو صرف زندگيءَ جا لمحا کپائڻ چاهي ٿو.

”تلڪ چاڙهي وڃي رهيو آهي هيٺ آهستي آهستي، ذهن خالي احساس نپوڙيل، امنگ مئل، چاهت مروٽيل، مليل زندگيءَ جي گهڙين کي کپائڻ (Consume ڪرڻ) لاءِ“. (15)

هڪ طرف انهي دؤر جي تصوير اسان کي ترقي پسند ۽ مزاحمتي ادب ۾ ملي ٿي، ٻيو رخ هن ناوليٽ ۾ ملي ٿو جنهن ۾ اسان ڏٺو تہ ڪردار زياده خوش فهميءَ جو شڪار ناهي، هو صرف داخلي طور پنهنجي وجود ۾ اٿندڙ بي شمار بي معنيٰ سوال ڪٽي انهن کي معنيٰ ڏيڻ چاهي ٿو.

ماڻڪ جو ٻيو اهم ناوليٽ ”پاتال ۾ بغاوت“ آهي. هن ناوليٽ ۾ انساني زندگيءَ جي اهم مسئلن کي ماڻڪ فلسفياڻي سطح تي کنيو آهي. هن ناوليٽ ۾ جيڪا اهم ڳالهہ آهي اها هيءَ تہ ”مزاحمت“ هن ناول ۾ موجود آهي بلڪہ ائين ڪٽي چئجي تہ ماڻڪ جي هر ادبي تخليق ۾ مزاحمت بنيادي جوهر آهي. هن ناوليٽ ۾ يوناني ڏند ڪٿا جو سهارو ورتو ويو آهي. خاص طور سان يونان جا بہ ڪردار جيڪي انسان دوست مشهور آهن. 1. پروميٿس 2. سسيفس، ٻئي زيوس، ديوتا جي عذاب هيٺ آهن. سسيفس جو ڪردار يونان جي ڏند ڪٿا مان ڳولڻ وارو شخص البرٽ ڪاميو آهي. هن پنهنجي مشهور ڪتاب (Myth of Sysiphus) ۾ انهي ڪردار کي پيش ڪيو ۽ پنهنجي فلسفي جي تصديق لاءِ جيئن اسان وٽ شاهہ لطيف لوڪ داستانن جا ڪردار کنيا بلڪل اهڙي طرح ڪاميو بہ پنهنجي فڪر کي ڪردار ۽ ڪهاڻي ڏيڻ لاءِ سسيفس جو ڪردار کنيو. هن ڪردار جي خصوصيت هيءَ آهي تہ هي نہ ختم ٿيندڙ پيڙا ۽ عذاب ۾ ڏيکاريو ويو آهي.

زيوس طرفان ڪيس پاتال (جهنم) ۾ اڇلايو ويو آهي. سندس ڏوهه اهو آهي تہ هن انسان جي ڀلائي چاهي، انسانيت پسندي زيوس وٽ هڪ جرم آهي ۽ ڪيس سزا ڏني ويئي تہ هڪ ڳرو پٿر پاتال ۾ ڪٽي ڏڪي مٿي اچي ۽ ٻيهر انهي پٿر کي ڏڪو ڏنو وڃي ٿو. اهو عمل صدين کان ورجايو وڃي ٿو.

هن ناوليٽ ۾ سسيفس خود اهو سوال اٿاري ٿو تہ "مان هيٺو آهيان ۽ انڪاري آهيان، منهنجي ناڪار جي ابتدا سان منهنجي درگهٽنا شروع ٿئي ٿي." (16)

هتي سوال اهو ٿو پيدا ٿئي تہ ڪمزوري ۽ هيٺائپ ئي وجود جو بنيادي مسئلو آهي، جو انهي ڪمزوريءَ جو جواب ناڪار ۾ ڏئي پاڻ کي ماڻهو معنيٰ ڏئي ٿو. اهميت جتائي ٿو. هي سوال ممتاز مهر بہ پنهنجي ڪتاب "ويچار" ۾ اٿاريو هو تہ "ڇا هيٺائپ ڏوهہ آهي؟" (17)

جديد نفسيات دان ايڊلر بہ پنهنجي نفسياتي جائزي ۾ انهي ڳالهہ تي زور ڏنو هو تہ انسان جو بنيادي مسئلو طاقت حاصل ڪرڻ آهي.

" Adler takes the attitude that the fundamental drive in life is the desire for power." (18)

۽ جيڪڏهن بنيادي مسئلو طاقت ۽ ڪمزور وچ ۾ جهيڙو آهي تہ پوءِ ماڻڪ جي هن ناوليٽ وانگر هيءَ دنيا پاتال آهي ۽ ڪمزور انسان بيگار ٿو وهي، شڪار ٿئي ٿو ۽ ڪو سسيفس بنجي ايري ٿو ۽ جنم جنم جي سزا ڀوڳي ٿو. پر پنهنجيو جود کي انڪار ذريعي مڃرائي ٿو اتي هڪ مايوسي پيدا ٿئي ٿي تہ انساني اعليٰ قدر سري ڪان غائب آهن ۽ اهڙي ڪنهن نظام جي اميد اجائي آهي جيڪا مهذب انسان کي جنم ڏئي.

البرٽ ڪاميو وٽ انهي جو جواب هو تہ "انسان جي خواهش دنيا پوري نٿي ڪري سگهي، انهي ڪري دنيا ۽ انسان وچ ۾ هلندڙ ڇڪتاڻ مان لايعنيت /نامعقوليت جو احساس پيدا ٿئي ٿو". (19)

۽ ڪاميو وٽ انهي جو جواب خودڪشي هو يا وري بغاوت ۽ ياد رهي تہ ماڻڪ خودڪشي ڪئي هئي. هن انهن سڀني ڪردارن جي داخلي وارتا پنهنجي اندر سموئي ڇڏي.

ماڻڪ جو ناول ”ساهہ مٺ ۾“ قابل ذڪر ناول آهي. هي ناول ملڪ ۾ آمريت، غداري، وڏيرا شاهي، ڌهڪاءُ، رياستي جبر جي پس منظر ۾لکيل آهي. ماڻڪ جي هن ناول ۾ فڪري ائپروچ بہ وجوديت واري آهي پر هي ناول اهڙي ٽيڪنڪ سان لکيو ويو آهي جو هن ۾ ڪٿي بہ ماڻڪ جي فڪر ٿاقيل نٿو لڳي، خودبخود ڪردارن جي مجبوري، بي وسي، خوف ۽ ڪمزوري اڀري ٿي اچي، هن ناول جو پس منظر بنيادي طور سنڌي فڪر ۽ پاڪستاني فڪر جي تضاد وارو آهي، جنهن ۾ ڪيترائي سوال اڀرن ٿا. مثال طور ناول ۾ چوي ٿو:

هندستان جي مسلمان جون بنيادي وفاداريون، ڌرتيءَ کان ٻاهرين حملي ڪندڙ فاتح حاڪمن سان وڏيڪ رهيون آهن. منهنجو مطلب آهي، افغانن، ترڪن، مغلن، ايرانين يا عربن سان، نہ رڳو اهو پر هو انهيءَ کي پاڻ پڏائين ٿا.“ (20)

هڪ طرف اهي ڪردار آهن جن جون وفاداريون رياست سان آهن. رياستي پاليسيءَ سان آهن ۽ فڪري طور هو ڌرتيءَ بجاءِ ڌارين سان لاڳاپيل آهن. ٻيا اهي ڪردار جيڪي رياست طرفان مڙهيل مصنوعي وطني جذبي کان باغي آهن، هنن جو فڪر پنهنجي قوم ۽ ڌرتيءَ سان جڙيل آهي، اهڙي صورت حال ۾ هڪ ڪردار پاڻ کي اوپرو محسوس ڪري ٿو ۽ هر وقت پاڻ کي چوڪسيءَ ۽ ٻين جي نظرداريءَ ۾ محسوس ڪري ٿو. ڪيس قدم قدم تي ڏپ وڪوڙي وڃي ٿو. هر وقت هو خوف واري حالت ۾ رهي ٿو. تہ ڪڏهن بہ ڪجھہ بہ ٿي سگهي ٿو ۽ چوي ٿو:

”هن ملڪ ۾ ڪا بہ ڳالهہ ناممڪن نہ آهي، جڏهن تہ ملڪ ٺهڻ کان وٺي هن مهل تائين هنگامي انجيڪشن جي آڌار تي هليو هجي اتي ڪجھہ بہ ناممڪن ناهي“. (21)

هن ناول کي هڪ شاهڪار ناول چئي سگهون ٿا جو هن ۾ فڪري تضادن جي نتيجي ۾ ٿيندڙ سماجي، نفسياتي، داخلي مسئلا اهڙي طرح سان بيان ڪيا ويا آهن جو ڪٿي بہ ڪا بہ ڳالهہ ڍڪيل لڪيل نٿي رهي، سماجي پس منظر هجي يا داخلي پيڙا پر ڪٿي بہ ڪا بہ منافقي ناهي، هڪ فرد جي غداريءَ کان وٺي سَنڌ ٿي وڃڻ تائين مڪمل طور حقيقت جيئن آهي تيئن ماڻڪ پيش ڪئي آهي.

هڪ طرف تخليق ڪيٿارسزم جو عمل ڪندي آهي ٻئي طرف جڏهن داخليت جي سمنڊ ۾ ٻڏي پيڙا ۽ اذيت کي تخليقي رنگ ڏبو آهي تہ خود تخليقڪار تي اها ڪيفيت طاري ٿي ويندي، ماڻڪ جي زندگي بہ هوريان هوريان تخليقي طور مڪمل وجودي وارداتن کي ظاهر ڪندي وڃي. حويليءَ جا راز“ کان وٺي ”ساھہ مٺ ۾“ تائين هڪ ڊگهو سفر نہ صرف ماڻڪ جو ادبي سفر آهي بلڪ پيڙا ۽ پوڳنا جو سفر آهي، اهو ئي سبب آهي جو ماڻڪ پنهنجي تخليق ۾ وجوديت ٽنبي نٿو پر خود بخود ماحول مان اپري پوي ٿي. فڪري طور ماڻڪ البرٽ ڪاميو کان وڌيڪ متاثر لڳي ٿو. هو مزاحمتي ڪردار تخليق ڪري ٿو جيڪي فرسوده قدرن خلاف بغاوت ڪن ٿا، ڪٿي بہ مايوسي ۽ واهيات پڻو فيشن طور استعمال نٿو ڪري ۽ نہ وري پنهنجا آدرش مڙهي ٿو بلڪ ڪهاڻيءَ جي حاصل نتيجي مان انسانيت پسنديءَ جي جهلڪ نظر اچي ٿي. هو انسان مٿان مڙهيل هر پابنديءَ کان انڪار ڪري ٿو جيڪا طبقاتي سماج جي صورت ۾ هجي، عقيدي يا نظرئي جي صورت ۾ هجي، هو صرف انسان جي مادي توڙي روحاني آزاديءَ جو قائل آهي.

ماڻڪ جو جديديت جي لاڙي ۾ هڪ اعليٰ مقام آهي، ماڻڪ فيشن طور وجودي ناهي نہ وري وجوديت جي منفي لاڙي کي اپارڻ جي ڪوشش ڪري ٿو بلڪ سندس لکڻين ۾ سنڌ جو وجودي فڪر بہ اپري اچي ٿو. جنهن ۾ امن پسندي، پيار ۽ محبت لاءِ واجهائيندڙ دل ڌرتيءَ سان محبت، انسانيت پرستي شامل آهي، خاص طور سان ”ساھہ مٺ ۾“ انهيءَ فڪر جي عڪاسي ڪري ٿو.

نور گهلو

ويهين صدي جو ماڻهو واپاري دنيا ۾ خوديءَ کان محروم ٿي کوکلو ٿي چڪو آهي، جڏهن بہ شعوري طور پاڻ کي ڳولهي ٿو بصر وانگر کلن مٿان کل لاهيندو خالي پٽي تي وڃي بيهي ٿو. واپاري دنيا ۾ ماڻهو شيءِ بڻجي چڪو آهي، هاڻ هن کي پاڻ کي مارڪيٽ ۾ پيش ڪرڻو آهي ۽ اهڙي سانچي ۾ پاڻ کي فٽ ڪرڻو آهي جنهن جي گهرج مارڪيٽ کي هجي، نور

گهلو اهڙي دؤر جي پيداوار آهي جنهن ۾ انسان سري ڪان غائب آهي. احساس، جذبا، محبت، رشتا خالي لفظ وڃي رهيا آهن هر ماڻهوءَ جو جنم معاشي سماجي ڪردار طور ٿئي ٿو ڪو ڊاڪٽر آهي، ڪو انجنيئر، ڪو ڪلرڪ، ڪو ماستر بلڪل ائين جيئن ڪا فورڊ موٽر آهي، ڪا پجارو، هر ماڻهوءَ جي سڃاڻپ معاشي قدر تي ٿي چڪي آهي، جنهن ۾ ماڻهوءَ جو اندر ويڳاڻو ٿي چڪو آهي. اهڙي دور ۾ هڪ تخليق ڪار هڪ شعور رکندڙ حساس ماڻهو جيڪو پنهنجو پاڻ سان بہ ملي (ملاقات ڪري) ٿو اهو ڇا ٿو محسوس ڪري انهي سان ڪهڙي ويڌن ٿئي ٿي، اها ڪٿا نور گهلو بيان ڪئي آهي پنهنجي ڪهاڻين ۾ سندس ڪهاڻين جي مجموعي ”ٽنل شيشا ۽ آڳريون“ ۾ تقريباً هر ڪهاڻي شعوري وهڪري واري انداز ۾ لکيل آهي، فڪري طور هر ڪردار پيڙا ۾ ورتل ۽ ڏاهپ جو ڏک پوڳي رهيو آهي. سندس ڪهاڻي ”آخري پٽر“ ڪهڙي بہ طرح نارمل ذهن جي ناهي، هڪ پٽڪيل ڪردار پنهنجي سڃاڻپ وڃائي چڪو آهي. هو سخت بي چين ۽ پيڙا ۾ ورتل آهي، ڪيس سڪون جي ڳولا آهي، بار بار سڪون حاصل ڪرڻ جي طلب ڪري ٿو ۽ آسپاس وايو منڊل ۾هر شيءِ ساڪن لڳي ٿي، انهي وقت ساڙ (Jealousy) محسوس ڪري ٿو ۽ اذيت پرستيءَ جو رجحان اندر اڀري ٿو پٽر ڪٽي ڪتي ڪي ، بلب ڪي، پول ڪي هٽڻ جي ڪوشش ڪري ٿو گهپ انڌيري ۾ رات جي خاموشي ٽوڙڻ جي سندس خواهش بظاهر هڪ علامت بہ لڳي ٿي پر ڪهاڻيءَ ۾ اوندهہ جي اها علامت وجودي انداز بہ اختيار ڪري وڃي ٿي، جيئن سندس ٻي ڪهاڻي ”انون رنگ“ ۾ چوي ٿو:

تنهنجو تہ جنم ئي هن ڊگهي اونداهي سرنگ ۾ ٿيو آهي جنهن جو ٻيو ڇيڙو الاءِ ڪٿي آهي. “(22)

هي اشارو انهن وجودي جملن ڏانهن ٿئي ٿو تہ شروعات جو ڪو بہ انت ناهي، يا ماڻهوءَ کي نہ ڪٽڻ واري عذاب واري دنيا ۾ موڪليو ويو آهي، زندگي جڪ ۽ اذيت جو ٻيو نالو آهي وجودي فڪر جو اهو فڪري پهلو آهي پر وجودي جوهر ناهي انهي ڳالهہ کي خود نور گهلو بہ محسوس ڪندي لکيو آهي تہ:

”هن مشيني دنيا ۾ هر ڪو ٽڙيل آ....... اسان سڀ ٽڙيل ڪلون آهيون. “ (23) مطلب تہ نور داخلي پيڙا جو سبب وري بہ موجوده سماج ڄاڻائي ٿو ۽ سماج کي خوني بابن جو اتهاس قرار ڏئي انسان کي جنم جنم ڀوڳڻ واري ڳالهہ ڪري ٿو پر هن جي ڪهاڻي ”اڻون رنگ“ ۾ ڪردار ۾ جيئڻ جو ساهہ آهي ۽ بار بار چوي ٿو تہ ”مان مرڻ نٿو چاهيان“ ۽ پنهنجي سڃاڻپ تي زور ڏيندي چوي ٿو ”مان انسان آهيان مان انسان آهيان“ ۽ وجوديت جي انهي نڪتي تي اچي ٿو تہ هي سرنگ الاءِ ڪڏهن ختم ٿيندي پر هلندو رهہ. مسلسل زندگي جي معنيٰ هئڻ، پنهنجو پاڻ کي ڳولڻ، وجود ۽ جوهر جو مسئلو، موت جهڙا مسئلا نور گهلوءَ وٽ عام طور ڪهاڻين ۾ موجود آهن. مثال: ”رستن جو ڪو نالو نہ ٿيندو آ. رستا رڳو رستا هوندا آهن. بي نانءَ بي معنيٰ ۽ زندگي جي ڪا بہ وضاحت ڪانهي.“ (24)

”اف! زندگي ڪيڏي نہ بي معنيٰ آهي“ (25) هڪ ٻي ڪهاڻيءَ ۾:

”اندر ۾ خالي پڻي جو احساس خال... خال..... ٽٽل“ (ص 96)

”موت!

اوهہ .... موت!!

هون............ موت!!!

.... موت بہ عجيب شيءِ آهي

اهو موت جو خوف ئي تہ آهي، جيڪو جيئڻ تي مجبور ٿو ڪري زندگي/موت........ موت/زندگي. (26)

پر انهن سڀني وجودي وارداتن مان هڪ طرح جا سوال جيون ۾ اڀرن ٿا. جيڪي دانشوراڻا سوال آهن. تہ زندگيءَ جي اهميت ڇا آهي؟ اخلاقيات ڇا آهي؟ انسانيت جو هن پيڙا مان ڇوٽڪارو ڪيئن ممڪن آهي؟ اهو ئي سوال گوتم ٻڌ اڳيان هو.

نور گهلوءَ کي طبقاتي غلاميءَ جو بہ احساس آهي، جنهن ۾ انسان پنهنجي خوبصورت جذبن کان ويڳاڻو ٿي ويو آهي. پر هو زندگيءَ جو با معنيٰ جذبو پيار کي سمجهي ٿو ۽ اڪثر پنهنجي ڪهاڻين ۾ جنس (Sex) کان سواءِ پيار کي نامڪمل ۽ اڌورو ڄاڻائي ٿو. پنهنجي ڪهاڻي ”اڇا گل

ڪنول جا“ ۾ تتل شيشا ۾ آڱريون“ ۾ انهي موضوع کي ڪنيو اٿس، هڪ جڳهه تي چوي ٿو:

”پيار کان سواءِ به ماڻهو جڻ يتيم آهي، Crash Landing ۾ تباهه ٿيل جهاز جي ان مسافر وانگر جيڪو حادثي ۾ اڪيلو بچي ويو هجي.“ (27)

وڏيڪ پيار جي اهميت کي جتائي سڀي ڪائنات جي سندرتا جنس (Sex) ۾ پائي ٿو. چوي ٿو ته:

”هي سڀ رنگ، پيار، سندر سپنا سڀ Sex جا محتاج آهن، زندگيءَ مان جيڪڏهن Sex Factor ڪڍي ڇڏجي ته پوءِ زندگيءَ ۾ مزو (Charm) ئي ڪهڙو رهندو پوءِ جيئڻ جي ڪهڙي آس؟.....!!؟؟ (28)

اسان ڏسنداسين ته نور گهلوءَ جي جنس بابت اهميت صرف جنسي گهٽڻ جي پيداوار ناهي بلڪه هو وڏي واڪي جنس کي زندگيءَ جو بنيادي جوهر قرار ڏئي ٿو جنهن کان سواءِ زندگي ۾ ڪو به چارم (Charm) محسوس نٿو ڪري، ۽ اها ئي ڳالهه جديد نفسيات دانن ۾ فرائيڊ جتائي، جنهن دنيا جي مڙني وهنوارن جو بنياد ئي جنس کي قرار ڏنو هو يا وري هندستان جو جديد فلسفي رجنيش جنس /ڪام (Sex) کي آخري سچائي، ديوتا قرار ڏنو هو ۽ ساڳئي وقت اسان پهرئين باب ۾ ڏنو ته قديم سنڌ ۾ موهن جي دڙي جي تهذيب ۾ جنس جي اهميت تمام گهٽي هئي، ناچ، مڌ، جنسي پوڄا، ڌرتي ماتا، ديوي ماتا جا سڀ تصور جنس سان جڙيل هئا. ان کان پوءِ اسان جي صوفين به عشق کي پاڻ سڃاڻڻ جو بنيادي عنصر قرار ڏنو پيار جي انهي تصور کي نور گهلو به محسوس ڪري ٿو ۽ چوي ٿو.

”موهن جي دڙي مان لڌل ناچڻي (Dancing Girl) جي اکين ۾ جهاتي پائي ڏني اٿئي“ جيڪڏهن تون انهن تحريرن کي پڙهي سگهين ته جيڪر هن قسم جي زندگي گذارڻ جو ويساهه تني پوئي“. (29)

ان مان ثابت ٿيو ته نور گهلو زندگيءَ جي انهن سيني مثبت قدرن کي اپاري ٿو جيڪي جيون جي بي معنويت کي متائي سگهن ٿا. پر بظاهر پيڙا، مايوسي، زندگيءَ جي هڪ داخلي ۽ معروضي حقيقت به آهي جيڪا هن جي ڪهاڻيءَ جا ڪردار يوڳين ٿا.

نور گهلو صرف مغربي وجوديت جي پرچار نٿو ڪري پر هو هن سماج ۾ موجود پيڙا ڏانهن ڌيان ڇڪائي ٿو ۽ جديديت ۾ هڪ اهم جاءِ والاري ٿو.

مشتاق احمد شورو

هي سنڌي ادب ۾ پهريون ليکڪ آهي جنهن باقاعده پاڻ کي پنهنجي وجود کي سماج کي ۽ مسئلن کي وجوديت جي نظرن سان ڏٺو ۽ انهي جي منفي پهلو کي تسليم ڪري ادب ۾ انهن رجحانن کي اپاريو. پر سنڌس ڪهاڻين ۾ ڪردار وجوديت جي فلسفياڻين سوالن کي اپارڻ بدران، خود ليکڪ جي گرفت جو شڪار رهن ٿا. سنڌس ڪهاڻين جو هر ڪردار ٿڪل، مايوس، ڏڪارو، جنسي جوش (Excitement) ۾ ورتل سماج ۾ منفي رجحان ڪٽي پٽڪي ٿو ڇيڇلائي ٿو سنڌس من ۾ مونجهه پوساٽ ۽ خوف آهي.

سنڌس ڪتاب "ٿڪل جذبن جو موت" ۾ سنڌس لکيل مهاڳ انهي ڳالهه جي نشاندهي ٿو ڪري ته پاڻ باقاعده مغربي جديديت جي ليکڪن ۽ وجوديت جي فلسفن کان متاثر آهي، خاص طور سان انهن ليکڪن جي منفي پهلوئن، مايوس نتيجن ۽ مڪالمن کان وڌيڪ متاثر آهي. هن لاءِ هر شيءِ بي معنيٰ، بي مقصد ۽ منافقي آهي، ڪو به آدرش يا نظريو صرف منافقي آهي.

"هر شيءِ بي معنيٰ ۽ بي مقصد آهي، ڪنهن به شيءِ کي ڪا به اهميت ناهي." (30)

"آدرش منافقي جو سولائيزڊ نالو آهي ۽ بيو ڪجهه به نه. ان ڪري آءٌ نظرين ۽ آدرشن جي دٻاءُ هيٺ لکيل پنهنجي ڪهاڻين کي ڊس اون ڪريان ٿو." (31)

مشتاق احمد شوري جي ڪهاڻيءَ تي اسان غور ڪنداسين ته سنڌس ڪو به ڪردار وجودي نڪته نگاهه کان مايوس ناهي بلڪ اها مايوسي سماجي، طبقاتي ۽ قومي آهي. مثال سنڌس ڪهاڻي "ٿڪل جذبن جو موت" ۾ هڪ ڪردار معاشي ڪنگال آهي، شهر ۾ اڇڻ وارو اوپرو شخص آهي، جاگيرداريءَ جي سخت قدرن مان نڪري شهر جي ماحول ۾ هڪ دم اچي بيهي رهي ٿو وري ڪيس شعوري طور مختلف عملن ۽ فڪرن

جي پروڙ ٿئي ٿي، نتيجي طور پنهنجي معاشي ڪمزوري ۽ اڪيلائي واري حالت ۾ هو سخت داخليت ۾ ونجي وڃي ٿو ۽ صرف پنهنجي داخلي ڪٿا سوچيندو هلندو رهي ٿو سندس هن ڪهاڻيءَ جي ڪردار کي اسان ان وقت ۽ ماحول ۾ رکي ڏسنداسين، جڏهن حيدرآباد ۽ ڪراچيءَ ۾ ڳوٺن کان پهريون پيرو نوجوانن اچڻ شروع ڪيو تعليم ۽ نوڪري لاءِ اهي نوجوان، ڪيئن محسوس ڪن ٿا، اها وارتا اسان کي زياده تر مشتاق وٽ ملي ٿي، سندس ڪهاڻي "ٽڪل جذبن جو موت" ۾ هڪ اهڙي ئي نوجوان جي ڪهاڻي آهي، جيڪو ان وقت جي سياسي وايو منڊل کي محسوس ڪري ٿو پر پاڻ ايترو داخليت ۾ ورتل آهي جو سيني ڳالهين کي واهيات ۽ پاڻ کي انهي ماحول کان ڪٽيل محسوس ڪندو رهي ٿو جڏهن سندس جنسي گهٽ ڪيس داخليت مان ڪڍي معروضيت سان جوڙي ٿي ته موچڙا کائي ٿو.

ڪهاڻي "من جي مونجهه ۽ ٻوساٽ" ۾ هڪ اهڙو ڪردار پيش ڪيل آهي جيڪو هيٺئين ڪلاس جو رولو ڇوڪرو آهي، ڪنهن جو ٻٽون ڪيسي مان ڪڍي ٿو ڪڏهن دلالي ڪري ٿو پر مسلسل پريشان ۽ منجهيل رهي ٿو سندس داخليت جي هڪ الڳ دنيا آهي جنهن ۾ ڪو به اتساهه ناهي ڪا به اميد يا امنگ ناهي بس حالتن ۾ لڙهندڙ هڪ ڪردار آهي، ننڍپڻ جو واقعو جنهن ۾ استاد جمن ساڻس زوري ڪري ٿو اهو ياد ڪندي داخلي طور ڪراهت جو شڪار ٿئي ٿو ۽ ڪيس هر شيءِ گندگي جو ڍير لڳي ٿي، ايتري قدر جو پنهنجو پاڻ کي به گندو سمجهي ٿو.

"پر منجهس به ته گند آهي، ڪنو گند. جيڪو رنڊين ۾ آهي. اهو استاد جمن جو هو. هو اېڙڪا ڪري ٿو ويهي ۽ ائين ڪري هو استاد جمن جو گند پاڻ مان ڪڍڻ ٿو چاهي". (32)

مطلب ته اهڙي طرح سندس ٻين ڪهاڻين مثال "هڪ بور ڏينهن"، "ميرا ڳل ڳاڙها لڙڪ"، "جيون جا روئيندڙ ٽهڪ" ۾ سماجي ۽ معاشي مسئلا ڪنيا ويا آهن پر سڀ ڪردار پيڙا ۾ ورتل ۽ حالتن ۾ لڙهندڙ آهن ۽ پنهنجي داخليت ۾ سيني قدرن ۽ رشتن کان عاري آهن. هي اهي ڪردار آهن، جيڪي پنهنجي جبلي ۽ فطري ضرورتن کان ڪٽيل ۽ سماج ۾ ڪين ڪو به ڪردار ناهي، سندن هئڻ نه هئڻ برابر آهي، پر سندن هئڻ

پنهنجي وجود لاءِ وڏو مسئلو آهي ڇو ته اڪثر اسان جي سماج ۾ وچين طبقي جي نوجوانن کي جديد دؤر، جديد قدرن ۽ دنيا جي ترقيءَ جي خبر هوندي آهي. هو جديد سڏ سماءُ جي ذريعي انساني قدرن ۽انساني ضرورتن کان نه صرف واقف هوندو آهي بلڪ جوش ۾ ورتل (Excited) هوندا آهن ۽ ٻئي طرف گهٽيل پراڻن قدرن ۽ معاشي ڪنگالپڻي ۾ ورتل هوندا اهن، جنهن ڪري کين زندگي ضايع ٿيندي نظر ايندي آهي. مايوس ۽ بي وس هنن جو وجود حالتن ۾ لڙهندو رهندو آهي. مشتاق شوري وٽ جديد دور جو انسان انسانيت کان خالي آهي، هن رڳو شين ۽ مشينن ۾ ترقي ڪئي آهي، باقي سندس اندر جو وحشي پڻو وڌيڪ اڀريو آهي، سندس ڪهاڻي ”مئل ماڻهوءَ جي پرمي“ ۾ هن اهڙو ئي اظهار ڪيو آهي.

”بم ڦاٽڻ کان نئو جهلي سگهجي، ماڻهوءَ جي ويچار سمجھ ۾ ڏاڍو واڏارو ٿيو آهي، هن جڳهه تي ماڻهوءَ جي جاءِ مشين وٺي رهي آهي، ماڻهو ٽٽي رهيو آهي، ڪٽجي الڳ ٿي رهيو آهي، پنهنجو پاڻ مان هن جڳ کان، اڳتي هلي ماڻهو نه رهندو مشينون رهنديون، ائٽم بم رهندو، هٿيروجن بم رهندو. (33)

هن ڪهاڻيءَ ۾ موجود دؤر کي انسانيت لاءِ هاڃو قرار ڏنو ويو آهي، جنهن ۾ رشتا، جذبا، سڀ مٽجي واپار بنجي ويا آهن. هن دؤر جي باري ۾ تازو شيخ اياز به اهڙا ئي لفظ چيا هئا:

”انسان ۾ اڃان چيتو ۽ بگهڙ آهي، جيڪو نئو جاڳي ته هو ڪنهن کي ڳڙڪائي رهيو آهي، رهزن جي دشمني نابين ٿيندي آهي.“ هن ۾ ڇير ڦاڙ جو جذبو اجهل آهي، اڳتي ساڳئي ڪتاب ۾ ٻئي هنڌ چوي ٿو ته:

”ٻڌ ۽ مهاوير جي زماني کان هزار ڀيرا وڌيڪ لوڀ ۽ لالچ هاڻي آهي فقط اليڪٽرانڪس وغيره ۾ ترقي بي معنيٰ آهي، جيستائين انسان پنهنجي پاڻ کي نئو بدلائي.“ (34)

مشتاق شورو به پنهنجي ڪهاڻيءَ ۾ انسان جي وحشي پڻي جو ذڪر ڪندي، فراريت جي راهه اختيار ڪندڙ ڪردارن کي پيش ڪري ٿو، جيڪي هيپي ازم جو شڪار آهن، هيپي ازم ڇو ۽ ڇا لاءِ جا سوال اڀري جديد وجوديت جي انهي نڪتي تي اچي ٿو ته هي سماج ۽ سماج جون رسمون، رواج، قدر، اخلاق، اصول سڀ انسان جي پيڙا ۽ ڏک جو سبب آهن تنهن

ڪري سيني ڪان نجات حاصل ڪرڻ لاءِ انهن کي تياڳيو وڃي ٿو. مجموعي طور مشتاق شوري جون ڪهاڻيون شعوري وهڪ واري اسلوب ۾ لکيل آهن جن ۾ سماج ۾ جيئڻ ۾ جيڪي ڪجهه ماڻهو ڀوڳي ٿو انهي جي داخلي ڪيفيت کي اظهاريو اٿس. ڏک ۾ اذيت کي هر ڪردار داخلي طور محسوس ڪري ٿو ان وٽ ڪو به رومانس ناهي نه نعرو آهي بس هڪ پيڙا آهي، بي وسي آهي، جنهن ۾ ماڻهو ڪيڙن مڪوڙن وانگر سري رهيا آهن ۽ ليڪڪ جي فڪر ۾ ڪو به اتساهه، ڪو به جوش ۽ جذبو ناهي، هو منفي رجحان رکي ٿو ۽ وجوديت جي فڪر جو هر منفي پهلو ڪيس ٺهڪندڙ لڳي ٿو ڪو به نظريو ڪو به آدرش يا مذهب وٽس قابل قبول ناهي، وجوديت جي حامي ٿيڻ جو اقرار ڪندي پنهنجي ماضيءَ ۾ نظرياتي هئڻ کي ختم ڪري ٿو ۽ چوي ٿو ته نظرين جو بوجهه ڍوئيندڙ انسان ڪنهن به سسٽم ۾ پاڻ کي ٺهڪائي نه سگهيو آهي، آءٌ جو ڪجهه وقت سخت نظرياتي رهيو آهيان سو هاڻي سارتر جي انهي ڳالهه سان مڪمل Agree ٿو ڪريان ته:

"Marxisim has a way of explaining man as a product of his economic system. Which does not correspond to what I believe." (35)

مشتاق ڪيترو به مايوسي ۾ فڪري طور منفيت ڏانهن ويو آهي پر پنهنجي ڪهاڻين ۾ هڪ اهڙي ڪڙي حقيقت کي پيش ڪيو اٿس جنهن ۾ انسان سيني ڀرمن کان، سيني منافقين کان آزاد آهي ايتري قدر جو هو اندر ۾ ٻاهر ۾ اگهاڙو آهي، ڪو به لحاظ نٿو ڪري، ڪو به آسرو ۽ قدر جو خيال نٿو ڪري، ايترو اگهاڙو سچ جيڪو ڪنهن کان به هضم ٿيڻ مشڪل آهي.

خير النساءَ جعفري (1947_1999ع)

خير النساءَ جعفري پنهنجي هڪ ڪهاڻي ۾ چيو هو ته "انسان جو وجود ٻالڪ کان وٺي وڏي تائين ان جي ذات جو اظهار (Self expression) آهي" ٻالڪ جو ڀري کان ماءُ جي پنيان ئي هاءِ گهوڙا ڪندو اچي ته اهو به سندس وجود جي اظهار جو ثبوت آهي. هي قوم سان محبتون، ادب جون الفتون ۽ چنڊ سان هٿ چرانديون، سڀ "ذاتي اظهار" جا ذريعا آهن گويا هر ڪرت جو بنيادي محرڪ اهو ئي (Self Expression) آهي." (36)

مطلب تہ خير النساءَ جعفري وٽ تخليق جو محرڪ پنهنجي ذات آهي، معروضيت جو تعلق ذات تي اثر انداز ٿيڻ آهي، جيڪڏهن معروضيت اهڙي آهي جو ذات مڪمل ۾ مطمئن رهي تہ ڏک ختم ٿئي ٿو ۽ ذات ۾ خوشي پيدا ٿئي ٿي، پر هن ليکڪا وٽ اهو ممڪن ڪونهي، هوءَ سماج ۾ روايتن، ريتن،ر سمن، پابندين کي ڏک جو سبب قرار ڏئي ٿي، جنهن مان نجات ممڪن ڪونهي سندس خيال آهي تہ ”ڪي ڏک منهنجي رت جي ڳاڙهن جزن ۾ شامل آهن.“ (37)

۽ سندس اهو بہ چوڻ هو تہ ”مايوسي مان نجات جو ٻيو ڪو بہ رستو ڪونهي، سواءِ خودڪشيءَ جي.“ (38)

پر سندس ڪهاڻين ۾ ڏک ۽ مايوسي بي سببي ناهي يا تہ ڪردار سماجي المئي جا شڪار آهن، يا وري غير روايتي آهن.

سندس اهم ڪهاڻي ”حويليءَ کان هاسٽل تائين“ ۾ اهڙي ڪيفيت موجود آهي، جاگيرداري سماج جي قدرن ۾ گهٽيل عورت حويليءَ ۾ بند هوندي آهي، ڪيس سماج کان اتم قرار ڏنو ويندو آهي، اهو ئي ڪردار رد عمل طور باغي ٿي قدرن کي ٺڪرائي عام ماڻهوءَ کي پاڻ تائين رسائڻ جا جتن ڪندو آهي، پر هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار انهي گهٽ ٻوسٽ مان نڪرندي هم جنس پرستي جو شڪار ٿي وڃي ٿو.

خير النساءَ جعفري اڳ ۾ چئي چڪي آهي تہ ذات جو اظهار ۽ جيئڻ جو جواز ضروري آهي، اهو ئي وجوديت جو نڪتو آهي تہ وجود جو اظهار ئي وجود کي معنيٰ ڏئي ٿو ڇو تہ جيئڻ جو ڪو بہ جواز ناهي، يعني طئي ٿيل جوهر ناهي انهي ڪري جواز پيدا ڪرڻ لازمي آهي، پوءِ جيڪڏهن سماج فطرتي ۽ جبلي ضرورتن جي پورائي ۾ رڪاوٽ آهي تہ انهن قدرن خلاف ئي صحيح پر جواز ناهڻو آهي. تنهن ڪري هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار هم جنس پرستي کي جواز (Justify) ڪري ٿو پر احساس جرم جو بہ شڪار رهي ٿو ڇو تہ ڪردار چاهت نہ ملڻ جي پيڙا ۾ ورتل آهي، ليکڪا وٽ وجود جو اصل جواز ۽ معنيٰ صرف پيار پائڻ ۾ آهي پر اهو مخالف جنس جو پيار آهي. پيار خالي کوکلي وجود کي معنيٰ ڏئي ٿو ۽ جيئڻ کان جواز ڏئي ٿو، ساڳئي وقت بي پناهہ آزادي ۽ اڪيلائيءَ جي

احساس کان ڇوٽڪارو ڏياري ٿو. ماڻهو پاڻ کي ڪنهن جي سپرد ڪري پناهہ جو احساس ماڻي ٿو پر هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار فڪري طور ايڏو مضبوط هئڻ کان پوءِ بہ حالتن جي وهڪري ۾ لڙهي وڃي ٿو ۽ محروميءَ کي پنهنجو ڀاڱ سمجهي ٿو.

خيرالنساءَ جعفريءَ جي ٻي سگهاري ڪهاڻي ”تخليق جو موت“ آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ اهو احساس پيدا ڪيل آهي تہ جن ڳالهين کي اسان عام سطحي ۽ روايتي ڪري ليکيندا آهيون ۽ وقتي طور نفرتن ۽ محبتن جو بنياد ٿاهي ويهي رهندا آهيون. انهن ننڍڙين ڳالهين جي ڪيڏي اهميت آهي، پر زمان حال ۾ جيڪو نٿو سمجهي، وقت ماضي بنجي انهيءَ کي سمجهائي ڇڏي ٿو. اڪثر زندگيءَ جا عام رشتا ناتا، وهنوار جن کي اسان ڪا اهميت نہ ڏيندا آهيون پر اهي معمولي ڳالهيون دراصل اسان جي زندگيءَ ۾ هڪ ڪردار ادا ڪري رهيون هونديون آهن پر احساس اسان کي تڏهن ٿيندو آهي، جڏهن انهن شين کان محروم ٿي ويندا آهيون يا موت ويساهہ گهاتي ڪندو آهي.

”ننڍڙيون ننڍڙيون ڳالهيون، هلڪيون سلڪيون يادون، منڙيون موسمون، پيارا دستور ۽ سنيون رسمون، ڪڏهن نہ ويساهہ جوڳيون آهن، اهي شيون... باقي ويساهہ آهي تہ ساهہ جي تند جا ٽٽندي ويرم ئي نٿي لائي.“(39)

هن ڪهاڻيءَ ۾ زندگي سان جڙي رهڻ جا مختلف جتن آهن جن ۾ عزيز جو ڪردار ڪافي اهم آهي، ڪٿي هو پنهنجي من کي بهلائڻ لاءِ مختلف حيلا ۽ بهانا ڪري ٿو، ڪٿي لفظن ۾ پناهہ وٺي ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ انسان جي ظاهري ناهہ نوهہ انا (Ego) کي وائکو ڪيو ويو آهي جنهن ڪري ماڻهو اڪثر نقلي پٽي جو شڪار ٿئي ٿو ۽ ڪوشش ۾ رڌل هوندو آهي تہ ٻئي کان مات نہ کائجي، پاڻ کي سوا سير سمجهڻ ۾ ٻئي جي اهميت کي محسوس نہ ڪندو آهي، ڪهاڻيءَ ۾عزيز جي موت کان پوءِ اهو احساس حاوي ٿي وڃي ٿو تہ زندگيءَ جو هر لمحو وڏي اهميت رکي ٿو. منجهس گذرندڙ هر ننڍڙي ڳالهہ غير اهم ناهي هوندي.

ڪهاڻي ”1947ع، 1948ع ۽ 1949ع“ مونو لاگ (پاڻمرادو ڳالهائڻ/ خود ڪلامي) ۾ لکيل آهي جنهن جو بنيادي فڪر مڪالمن ذريعي اياريو

ويو آهي ڪهاڻيءَ ۾ اهم نڪتو اهو آهي تہ رشتي جي اهميت ڪهڙي آهي، عام طور سان رت جي رشتن کان وڌيڪ من جي رشتي کي اهم سمجهيو ويندو آهي، پر هن ڪهاڻيءَ ۾ من جي رشتي کي اهم تہ سمجهيو ويو آهي پر جتاءُ هن رشتي ۾ بہ ناهي، هن رشتي جي اهميت کي هي مڪالمو اجاگر ڪري ٿو:

زندگيءَ ۾ ڪو سنو ”ساٿي“ پائي من کي نفسياتي سهارو ملي ويندو آ جيئڻ لاءِ، جنهن جي آڌار تي زندگيءَ جا ننڍڙا وڏا ڪم سليقي سان نپائي سگهبا آهن، جنهن جي مجڻ سان شڪستن جا بار آساني سان ڪٽي سگهبا آهن، جنهن جي زندگيءَ جا ٿورن لفظن ۾ گهڻا مطلب سمجهائي سگهبا آهن“. (40)

پر اڳتي هلي انهيءَ رشتي ۾ بہ ڏار پئجي وڃن ٿا، جنهن جي باري ۾ ڪيترائي سوال ڪهاڻي ۾ اڀاريا وڃن ٿا.

”ڇا شميءَ جي جواني دوستيءَ جي وچ ۾ ديوار بنجي ويئي.“ (41)

اهو سوال آهي تہ رشتي جو بنياد صرف جنس تي آهي؟ ۽ جنس تبديليءَ واري عمل ۾ پڪي رشتي کي ٽٽي ٿاهي سگهي، ماڻهو مسلسل چونڊ واري عمل مان گذري ٿو.

ٻيو سوال آهي تہ ڇا اسان مان ڪنهن هڪ جي غلط اپروچ (Approach) غلط فهمين کي فروغ ڏنو هو؟ (42)

انهيءَ سوال ۾ خود اها ڳالهہ لڪل آهي تہ دوستي هڪ جهڙن ذهنن جي صحيح ايپروچ (Approach) جو نالو آهي، يا اهو تہ انسان فردي طور اڪيلو آهي، هن جون معروضي حالتون مشترڪ هئڻ کان پوءِ بہ موضوعي حالتون مشترڪ نہ هئڻ ڪري انسان ٻئي انسان کي (Approach) نٿو ڪري سگهي ۽ ٽيون سوال بہ انهي نوعيت جو آهي تہ ڇا اسان کي هڪ ئي وقت پنهنجا تعلقات نڀائڻ جو طريقو نہ آيو؟ چوٿون سوال اهو پيدا ٿيو تہ ”مزيد ڪنهن سهاري جي گنجائش باقي نہ رهي هئي؟ ۽ اسان خود ڪفيل ٿيڻ سکي ورتو هو.“ (43)

هنن سوالن جون ڪڙيون هڪ ٻئي سان ملن ٿيون پر چوٿين سوال جي ڪيفيت ڪهاڻيءَ ۾ موجود ناهي، بلڪ ڪهاڻي جو بنياد اهڙي ٻڌتر واري ڪيفيت تي رکيل آهي، تہ انسان کي هميشہ سهاري جي ضرورت هوندي آهي،

اهي اهڙا سوال آهن جن جي گهرائيءَ ۾ ڪردار وڃي پنهنجي موضوعي نفسيات کي سمجهڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. ساڳي طرح سندس ڪهاڻي ”ڪهڙو براند ۽ ڪهڙي سگريٽ“ ۾ هڪ اهڙي مرد جو ڪردار موجود آهي جيڪو عورت کي سگريٽ وانگر سمجهي ٿو. هڪ عورت کان ٻي عورت ڏانهن ڀٽڪندو رهي ٿو ۽ سندس خيال هو ته عورت پنهنجي ذات جي اظهار ڪارڻ ڦاسي ٿي ۽ خودفريبيءَ جي شڪار رهي ٿي. انهي ڪردار ۽ عورت ۾ رشتي جي نوعيت صرف فلرٽ واري آهي. هو شادي ڪري خوش نٿو رهي سندس خيال هو ته:

”مرد هڪ ذهين ۽ هوشيار عورت کي دوست بڻائي ته فخر ڪري سگهي ٿو... پر زال بڻائي ڪڏهن به چين نه پائيندو.“ (44)

بنيادي طرح هيءَ انهي مرد لاءِ فڪري ڳالهه نهڪيل آهي جيڪو عورت کي صرف سگريٽ سمجهي انهيءَ کي ڇڪي ڦٽو ٿو ڪري. اهو مرد ذهين هوشيار عورت وٽ پنهنجون چالاڪيون ڪتب نه آڻي سگهندو. خير النساءَ جعفري انهن رشتن جي باري ۾ مختلف ويچار زير غور آندا آهن ته ڪهڙو رشتو ڪڏهن من کي سڪون ڏئي ٿو انهي جي نوعيت ڇا آهي؟ پر هر ڪهاڻي ۾ هن جي پيڙا وري به رهي ٿي ۽ اڪثر ڪردار حالتن جي وهڪري ۾ لڙهندا وڃن ٿا. جيئن ”پريت ۽ فاصلا“ ڪهاڻيءَ ۾ هڪ پڙهيل لکيل ذهين ڇوڪري سمجهوتو ڪري ٿي ۽ پاڻ کي روايتن آڏو مهاڏو اٽڪائڻ جي سگهه نٿي ساري. اهڙي طرح ”پيڙا جو پڙلاءُ“ ۾ به اهڙي رشتي جي تلاش ۾ ڪردار اپري ٿو جنهن جو خيال هو ته ”نبل ۽ نستي جي کي نور جي ٽيڪن جي ضرورت هئي“. (45) ۽ اهو نور پيار جي رشتي ۾ هن کي ملي ٿو.

خير النساءَ جعفري اڪثر وجود جي انهي خال کي ڇهڻ جي ڪوشش ڪئي آهي جيڪو من جو خال آهي، مسلسل ڪردارن کي ڀٽڪندي پناهه وٺڻ جي ڪوشش ۾ ورتل ڏيکاريو ويو آهي ۽ اهو به صحيح آهي ته وٽس ڪردار مايوس ۽ هارايل (Passive) آهن. پر جهڙي طرح ڪردار پنهنجي نفسيات کي پيش ڪن ٿا ۽ جن مڪالمن کي ڳالهائن ٿا انهي مان اهو فڪر ظاهر ٿئي ٿو ته انسان جي زندگيءَ جي پهرين ضرورت سندس ذات

جو اظهار آهي ۽ اظهار ڪيس پيار پائڻ مان ملي ٿو جديديت جو اهو اسلوب منفرد ۽ تجزياتي (Analytical) آهي.

ممتاز مهر (1942ع)

ممتاز مهر جي ڪهاڻين جا ٻه مجموعا هڪ ”هڪ زندگيءَ جو وهڪرو“ ۽ ٻيو ”منزل“ شايع ٿي چڪا آهن. پهرئين مجموعي ۾ ٻن چئن ڪهاڻين کان سواءِ باقي سڀ ڪهاڻيون عام ساديون سوليون ۽ زندگيءَ جي عام ڇر پر سان پيريل آهن. جن ۾ زندگي جيئن آهي تيئن پيش ڪيل آهي ۽ ڪجهه ڪهاڻيون علامتي آهن ۽ گهرائيءَ ۾ سوچڻ لاءِ مجبور ڪن ٿيون. جن ۾فڪري طرح خاص اشارا ملن ٿا. سندس ٻئي مجموعي ”منزل“ ۾ ڪهاڻي جي پيشڪش ته سادي آهي پر فڪري طرح زياده واضح آهي. پهرئين مجموعي ۾ ”متيءَ جو طوفان“، ”معصوم ٻارڙا“، ”انڌو کوئو“، ”زندگيءَ جو وهڪرو“، ”يادن کان انتقام“، اهم ڪهاڻيون آهن جن لاءِ خود ليڪ پاڻ چيو هو ته ”ٽيڪنڪ ۽ تجربن ۽ اظهار خيال جي ڏس ۾ مان پڙهندڙن کي اهو ضرور چوندس ته خاص طرح سان منهنجين ڪهاڻين جي نفسياتي علامتن ۽ تمثيلي پهلوئن کي ڌيان ۾ رکن ڇو ته انهن ڪهاڻين جي مذڪوره پهلوئن کي پرکڻ کان پوءِ ئي انهن جو صحيح قدر سڃاتو ويندو.“ (46)

سندس پهرين ڪهاڻي ”يادن کان انتقام“ ۾ ٽيڪسي ڊرائيور جو هڪ اهڙو ڪردار آهي جيڪو پنهنجي وجود کي هڪ ياد سان اظهاري ٿو سندس زندگي جي طرز هڪ انوکي ڪردار جيان آهي. هڪ عام ڊرائيور ڪلچر ۾ رهندڙ ماڻهو عزت شرافت ۽ حيثيت ۾ ويساهه رکي، هڪ ڇوڪريءَ سان مهذب سلوڪ ڪري ٿو پر انهي ڇوڪريءَ کي واپس پنهنجي مائٽن ۾ ڇڏي اچڻ کان پوءِ ڪيس هڪ ئي احساس ستائي ٿو ته هن جي زندگيءَ ۾ پيار جا سنيها ڪا ڇوڪري کڻي آئي هئي پر هن سماج خلاف مهاڏو اٽڪائي انهي کي نه پنهنجايو. انهي احساس ۾ هو فراريت اختيار ڪري ٿو ۽ مايوس رهي ٿو. ڪهاڻي ”متيءَ جو طوفان“ ۾ داخليت ۾ ٻڏل ڪردار معروضيت جي منظر ڪشي ڪندي پنهنجي اندر جي اوبر ٻاهر ڪڍي ٿو ۽ هڪ ڊبيل ساڙيلي دل سان شين کي ڏسي ٿو. ڪهاڻي ”معصوم ٻارڙا“ فڪري طور مضبوط ڪهاڻي

آهي ۽ هڪ انوکو موضوع آهي. چوندا آهن فطرت نہ ظالم آهي نہ رحم دل، فطرت نہ معصوم آهي نہ وحشي بلڪ فطرت جي مدمقابل انسان جا جذبا ۽ معصوميت صرف انساني گڻ آهن. فطرت ۾ جيڪي ڪجهہ آهي اهو سيني تي لاڳو آهي. اهڙي طرح هن ڪهاڻيءَ ۾ معصوم ٻارڙا آهن جيڪي پنهنجي چلولائي ۾ ننڍڙين ننڍڙين خوشين کي جهٽين ٿا پر ڳالهين جي سلسلن ۾ اوچتو کين موت جو ڊپ ٿيڻ لڳي ٿو ۽ سندن ننڍڙن ذهن ۾ بيشمار سوال اڀرن ٿا، جن جو هنن وٽ ڪو بہ جواز ناهي. ٻارڙن کي قدم قدم تي موت جو معروضي واقعاتي تجربو ذهن تي بوجهہ وانگر محسوس ٿئي ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڳالهہ واضح محسوس ٿئي ٿي تہ وجودي واردات فطري آهي جنهن ڪري دهشت زده ٿيڻ کان ڪير بہ روڪي نٿو سگهي، ڪهاڻيڪار اهو فڪر ڏيڻ چاهي ٿو تہ انسان ڪهڙي بہ عمر ۾ هجي معصوم ٻار چو نہ هجي پر هو موت جي دهشت اڳيان بي وس آهي ۽ هن جي مثان اهو هڪ وڏو بار آهي، جيڪو کيس اداس ۽ مايوس ڪندو رهي ٿو ساڳئي خيال جي ڪهاڻي سندس ٻئي مجموعي منزل ۾ بہ اسان کي ملي ٿي، اها ڪهاڻي آهي ”انت“! هي هڪ خطرناڪ وجودي واردات سان ڀريل ڪهاڻي آهي جنهن ۾ موت ڪردار جي داخليت ۽ معروضيت تي حاوي ٿي چڪوآهي، بلڪ ڪردار موت کي منهن ڏيندي کيئن محسوس ڪري ٿو. انهي جي هوبهو منظر ڪشي ڪئي آهي، جيڪا هڪ حقيقت بہ آهي تہ دهشت زده وجودي واردات بہ آهي، ڪهاڻيڪار انهي احساس کي پيدا ڪيو آهي تہ انسان صرف مجبور ۽ بي وس آهي، ساڳئي طرح ڪهاڻي ”انڌو ڪوئو“ هڪ پڙهيل لکيل ماڻهوءَ جي بي وسي جي ڪهاڻي آهي جيڪو مسلسل انهن قوتن خلاف وڙهي ٿو پر انهن قوتن کي ختم نٿو ڪري سگهي. جيڪي علم دشمن آهن انهن هن سماج کي بدبودار بڻايو آهي. ”انڌو ڪوئو“ هڪ علامتي ڪهاڻي آهي، جيڪا فڪري طور گهرائي رکي ٿي.

”زندگيءَ جو وهڪرو“ ڪهاڻي زندگيءَ ۽ سماج جي مختلف رخن تي مشتمل آهي اها هڪ ڪهاڻي آهي جنهن اندر ڪئين ڪهاڻيون سمايل آهن. هن ڪهاڻي ۾ انسان جا مختلف روپ آهن، پراڻي ۽ نئين ٿهيءَ جو ويڇو ۽ رويي کان وٺي مختلف سماجي ڏنڌي بازي ٻهروپي، انسان مٿان هڪ خول وانگر چميل ڏيکاريو ويو آهي، جنهن ۾ انسان اڪيلو رهجي وڃي ٿو.

ممتاز مهر فڪري طور ”منزل“ ڪهاڻي ۾ واضح طور وجوديت ڪي (Own) ڪري ٿو جنهن ۾ ريل جو ڊبو هڪ علامت آهي هن دنيا. هن سماج جي، جنهن ۾ هڪ فرد جڏهن شعوري طور پاڻ محسوس ڪري ٿو ۽ ڪيس مونجهه ٿئي ٿي ۽ هو ٻاهر نڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو ته ڪيس ٻاهر نڪرڻ جو ڪوبه رستو نٿو ملي، پر بدقسمتيءَ سان فرد جي ڪابه منزل ڪانهي. بس زندگي هڪ ريل گاڏي وانگر هلندي رهي ٿي.هن ڪهاڻيءَ مان جان پال سارتر جي ڪهاڻي ”NO exist“ جي بوءِ اچي ٿي. فڪري طور ٻئي ڪهاڻيون ساڳيون آهن. جنهن ۾ انسان جي ڪابه نجات ناهي، ڪوبه رستو ناهي، بس هن ڪي هن دنيا ۾ اڇلايو ويو آهي. مٿس سفر مڙهيو ويو آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ سيئي جديد وجودي نڪتا ظاهر ٿين ٿا. مثال ”ڇا مان غلط ترين ۾ چڙهي ويو آهيان؟“ (47)

اهو سوال منفرد ۽ خودفريبيءَ جي نشاندهي ٿو ڪري ۽ ساڳئي وقت هڪ باشعور ماڻهوءَ جو موجود سماج ۾ الميو به ظاهر ڪري ٿو جنهن ۾ هڪ ڄاڻو آدرش واد ماڻهو سماج جي موجوده شڪل ۾ نهڪي نه اچي ۽ ڏاهپ ڪيس ڏنگي، سندس انفراديت تان ماڻهو ڪلن مسخريون ڪن. ممتاز مهر اهڙي ڪردار ڪي هن ڪهاڻيءَ ۾ اپاريو آهي. ممتاز مهر صرف داخليت جي ڪائنات جو سفر نٿو ڪري، بلڪ هو سماج سان به جڙيل آهي. معروضي طور انهن حالتن جي به عڪاسي ڪندي فرد جي داخلي پيڙا ڪي ظاهر ڪري ٿو جيڪا پيڙا فطرتي ناهي، بلڪ سماجي ۽ معاشي نظام جي پيدا ڪندڙ آهي. ليڪڪ اهڙي سماج ڪان چڱيءَ طرح واقف آهي، جنهن جو بنياد استحصال تي رکيل آهي، جنهن ۾ فرد پنهنجي سچائيءَ سان جي نٿو سگهي. سندس اصليت تي ٻهروپي ويس ڍڪجي چڪو آهي. بس هو صرف جي رهيو آهي. مٿس هڪ اڻ ڪٿ بوجهه رکيو ويو آهي، جيڪو ڪٽي هن ڪي هلڻو آهي. اهڙي واپاري ڏنڊي باز سماج ۾ ڪي فرد صرف مشين بنجي چڪا آهن، جن جي ڪابه انساني حيثيت ناهي. مشين جي پرزي وانگر چرن ٿا. اهڙي سماج ۾ فرد داخليت ۾ ٻڏڻ لڳي ٿو ۽ ڪيس پنهنجو وجود به هڪ بوجهه محسوس ٿيڻ لڳي ٿو. عام طور تي فرد اهڙي صورتحال سان وابسته ٿي اڪيلائيءَ ۾ پيڙا ۾ ۽ هڪ اڻ ڪٿ مايوسيءَ ۾ ونجي وڃي ٿو. جنهن لاءِ رسول بخش پليجي چيو هو ته: ڏک پيڙا، مايوسيون۽ موت زندگيءَ

جون ازلي ۽ ابدي حقيقتون آهن، اهي اڄوڪي انسان جي زندگيءَ ۾ به موجود آهن. (48)

پر پليجو صاحب انهن ڏکن ۾ فرد کي ڪي سک، ڪي ڪاميابيون ۽ ڪي زنده رهڻ جون آسون به ڏياري ٿو پر وجودين جو خيال آهي ته خوشيون عارضي ۽ فرد جي خودفريبي کان سواءِ ڪجهه به ناهن. اصل ۾ آهي ڏک! فرد فقط بي خبريءَ ۾، فريب ۾، موت کي وساري خوشيون ماڻي ٿو پر جيئن ڪيس وجود جو احساس ٿئي ٿو ته مٿس هڪ اداسي طاري ٿي وڃي ٿي. بنيادي طرح طبقاتي سماج انسان کي هڪ اهڙي ذلت ڏانهن ڌڪي ڇڏيو آهي، جنهن ۾ ماڻهو روبوٽ بنجي همدردي، پيائپي، ڏک، سک ونڊبيندڙ کان محروم ٿي ويو آهي. ممتاز مهر جون ڪهاڻيون ”روبوٽ“، ”نئون نالو“، ”ريڙهيون پائيندڙ انسان“، ”ٻئي جي آفيس“، ”زخمي وجود“، اهڙي سماج جي عڪاسي ڪن ٿيون، جن ۾ فرد هن سماج جي معاشي نظام جو شڪار آهي. هاڻي مسئلو صرف هتي اهو آهي ته ڇا فرد اهڙي صورتحال ۾ حالتن جو شڪار ٿيندي وجودي وارداتن ۽ داخليت ۾ ٻڏڻ کان بچي سگهي ٿو. ترقي پسندن جو چوڻ آهي ته ها فرد انهن حالتن خلاف ويڙهه ڪري سياسي جماعت بندي ڪري آدرش واد ٿئي ۽ هڪ اهڙو نظام قائم ڪري، جيڪو انساني ضرورتن، انساني خوشين جي ويجهو هجي. پر جديد وجوديت پسندن جو چوڻ آهي ته اها به هڪ خودفريبي آهي. فرد سياسي جماعت ۾ پناهه وٺي ئي انهيءَ ڪري ٿو ته هو پنهنجي بي پناهه آزادي ۽ چونڊ ڪرڻ جي اختيار کي سامهون نٿو ٿي سگهي. پر اها پارٽي يا ڪو آدرش سندس وجود جو مدمقابل ناهي، ڇوته جوهر وجود کان پوءِ آهي. تنهنڪري زندگي مسلسل هڪ ڪوشش جدوجهد ته آهي، پر نتيجي کان بغير، ڇوته فرد پاڻ هڪ ڪائنات آهي. بي پناهه آزاديءَ سان گڏ سندس انفرادي ذميدارين جي به انتها ناهي. (49)

هتي وجوديت جا ٻه پهلو ظاهر ٿين ٿا. هڪ ته اهو ته مايوسي ازل کان انسان جومقدر آهي. جدوجهد يا سماج بدلائڻ هر دؤر جي ضرورت رهي آهي، پر فرد جيئن آهي تيئن ڏک ۽ سک جي چڪرن ۾ جڪڙيل رهي ٿو. ٻيو پهلو اهوآهي ته خود فريبي ئي سهي پر زندگي جيڪڏهن فريب آهي،

هڪ رومانس آهي ۽ هڪ مسلسل جدوجهد ۽ ڪوشش جو نالو آهي تہ انهيءَ ڪان اڪيون بہ ڇورائڻ نہ ڪپن، ڇوتہ سک زندگيءَ جو نالو آهي ۽ ڏک موت جونالو آهي ۽ اهي ٻئي ڪيفيتون گڏ ڪٽي هلڻ ئي انسان جو مقدر آهي تہ پوءِ زندگيءَ لاءِ جدوجهد بهرحال سياويڪ آهي. انهيءَ سلسلي ۾ممتاز مهر جي ڪهاڻي ”جزا ۽ سزا“ آهي، جنهن ۾ جوپيٽر ديوتا اڳيان انسان جزا زندگيءَ کي ٿو سمجهي ۽سزا موت کي. هو چوي ٿو تہ:

”مان پنهنجي جزا ۽ سزا جو فيصلو ڪريان؟ منهنجو تہ فيصلو انهيءَ ئي وقت ٿي ويو هو، جڏهن موت مون کي پنهنجي دنيا کان، پنهنجي ماڻهن کان جدا ڪري ڇڏيو.. منهنجو فيصلو تہ انهيءَ وقت ئي ٿي چڪو هو باقي ڇا وڃي بچيو آهي جزا ۽ سزا لاءِ.... ها جيڪڏهن مون کي پنهنجي ساڳي دنيا ملي وڃي، پنهنجا ساڳيا ماڻهو ملي وڃن تہ پوءِ مان سمجهندس تہ منهنجو فيصلو ٿي ويو. انصاف ٿي ويو جزا ۽ سزا جو“. (50)

ممتاز مهر جديديت ۾ هڪ اهم مقام رکي ٿو. هن جو فڪر صرف عام جديديت جي پرچار ناهي، بلڪ سماجي فطرت ۽ انساني حقيقت کي سامهون رکي هن انتهائي سادي اسلوب سان ڪهاڻيون لکيون آهن. ممتاز پنهنجي پاران نظرياتي طور ڪنهن بہ ازم جو شڪار ناهي، بلڪ حالتن ۾ جيئڻ انسان جيئي ٿو انهن حالتن، واقعن ۽ فطري رجحانن جي عڪاسي ڪري ٿو. جنهن لاءِ خود ممتاز مهر جو چوڻ آهي تہ سچو تخليقڪار پنهنجي مشاهدي ۽ احساس جي آڌار تي موضوع جي چونڊ ڪندو آهي. هن جو چوڻ آهي تہ تخليق جي عمل لاءِ ڪي قطعي ضابطا ناهي نہ ٿا سگهجن، تخليق پنهنجا ضابطا پاڻ ناهيندي آهي.

رسول ميمڻ (1956ع)

رسول بخش ميمڻ جو پهريون مجموعو ”امن جي نالي“ 1977ع ۾ ڇپيو هو. ان کان پوءِ ٻيو مجموعو ”ڪافر ديوتا“ 1979ع ۾ آيو. سندس ٽيون مجموعو ”ڇچريل زندگي“ پوءِ 1991ع ۾ ”ابابيل جي آخري اڏام“ اچي چڪا آهن.

رسول ميمڻ فڪري طور ڪهاڻين ۾ ترقي پسنديءَ کان وجوديت

ڏانهن ويندڙ ليڪ آهي. سندس پهرئين مجموعي جي ڪهاڻين ”امن جي نالي“، ”انسانيت دونهون“ ۽”لاش“ ۾ واضح طور جنگ کان نفرت ۽ بيزاري ڏيکاري ويئي آهي. هر طرف زخمي ماڻهو فوجي ڪيمپون، باهه جا الا ۽ مسلسل ڏاڍ ڌڪاء آهن ۽ آخرڪار اهي حالتون هڪ پٿر دل فوجيءَ کي به نرم دل بنائي ڇڏين ٿيون ۽ ڪيس دشمن لاءِ به انساني جذبو جاڳي ٿو. اهڙي طرح ٻي ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڪردار مسلسل سوال اڀاري ٿو ته انسانيت ڇا آهي؟ هو انسان جي مختلف سرگرمين ۽ روپن ۾ انسانيت ڳولي ٿو پر ڪا به مستند وصف هن کي نظر نٿي اچي. آخرڪار هر روپ ۾ هر ماڻهوءَ جي پيشي ۾ پنهنجي انسانيت ڪيس نظر اچي ٿي. ڪهاڻيون ”سڪون ڪٿي آهي“، ”شينهن جو ٻچو“ ۾ انسان جي بنيادي ضرورتن ۽ مظلوم ماڻهن جي مسلسل فتح تي يقين رکندڙ فڪر اپريل آهي. سندس ڪهاڻي ”بستيون ۽ پستيون“ ۾ به بک، بيروزگاري مفلسي ۽ مجبوريءَ کي چٽيو ويو آهي، جتي رڳو گندگي آهي، بيچڙايون آهن. هن ڪهاڻيءَ ۾ ڀرپور مشاهدو آهي ۽ ڪهاڻيڪار جي حساس دل جي باري ۾ رشيد ڀٽي لکي ٿو ته ”ائين ٿو لڳي ته نه رڳو فنڪار ان بستيءَ ۾ رهي ٿو پر اتان جي واسين جي دلين مان گهٽين گهيڙن مان به گهمي آيو آهي“. (51)

”امن جي نالي“ سندس پهرئين مجموعي ۾ زياده تر سماج ۽ اقتصادي اڻ برابريءَ سبب بک، مجبوري، ٻي وسيءَ کي چٽيو ويو آهي، پر سندس ڪهاڻي ”پارس هٿ“ پهرين ڪهاڻي آهي، جيڪا ترقي پسند ۽ وجوديت جي فڪر جو ميلاپ آهي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ پهريون ڀيرو ڪردار فطرت سان مدمقابل آهي. هو پاڻ کي فطرت آڏو بيوس ۽ مجبور لاچار ڏسڻ نٿو چاهي. هو سوچي ٿو:

”ڇا هيءَ ئي آهي زندگي، جنهن لاءِ انسان کي خلقيو ويو؟ ڇا هيءَ ئي آهي دنيا؟ قدرت جي محتاج دنيا. جوهن کي پاڻي ڇڪو به خدا کان گهرڻو ٿو پوي. آخرڪار انسان جي ٻانهن ۾ ايتري طاقت ڇو نه آهي؟ جنهن سان هو فطرت جي منهن تي لپاٽ هڻي پنهنجا حق ڦري وٺي“. (52)

هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار جي اها سوچ اڀُتي هلي ڪيس قدرت کان باغي بنائي ٿي ۽ ساڳئي وقت سندس وجود ۾ لڪل سگهه ان وقت ظاهر ٿئي

ٿي، جڏهن هو قدرت جي محتاجي ڇڏي پنهنجي ٻانهن ۾ هٿن جي طاقت تي يقين ڪري ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ انساني عظمت کي تسليم ڪرڻ وارو فلسفو موجود آهي، پر ساڳئي وقت اسان کي نيٽشي واري سپرمئن جو پڙاڏو بہ ملي ٿو. جنهن ۾ انسان اعلان ٿو ڪري تہ ڀڳوان مري چڪو آهي هاڻ خود ڀڳوان بڻجڻو پوندو ۽ پاڻ تي ڀروسو ڪرڻو پوندو.

رسول ميمڻ جو هيءُ ڪتاب ”ڪافر ديوتا“ فڪري طور ڪافي مختلف آهي ۽ گهرائي رکي ٿو بلڪ ائين چئجي تہ هن ڪتاب ۾ مسئلن کي، زندگيءَ کي وجودي نڪتي نظر سان سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي وئي آهي.

رسول ميمڻ هن ڪتاب جي باري ۾ مهاڳ ۾ لکي ٿو تہ ” Table) (Talking ذريعي اديب ٽيڻ جي بجاءِ ڪتابن جا وراق اٿلائي ڏسڻ گهرجن يا وري مشاهدو ڪري سچ پرکڻ گهرجي“. سندس وڏيڪ چوڻ هو تہ ”نوجوان اڪثر هڪ مخصوص نظرئي تحت هر شيءِ کي پرکين ٿا اهو غلط ۽ سطحي طريقو آهي“. (53)

هن ڳالهہ ۾ رسول ميمڻ جو اشارو انهن ڪميونسٽن ڏانهن آهي، جيڪي ترقي پسنديءَ جي آڙ ۾ مخصوص نعري بازيءَ وارو يا واقعاتي معروضي ادب تخليق ڪرڻ چاهين ٿا ۽ ساڳئي وقت سندس اشارو جديديت ڏانهن آهي، جنهن ۾ ان وقت زندگيءَ کي ۽ سماجي مسئلن کي وجوديت واري نڪتي نظر سان جانچڻ جي ڪوشس ڪئي پئي وئي. ”ڪافر ديوتا“ ڇهن ڪهاڻين جو مجموعو آهي، جيڪي منفرد نوعيت جون ۽ فڪري طور پڪيون پختيون ڪهاڻيون آهن. ”ورڪا“، ”ڪارو پهاڙ“، ”پل جي پريان“ ڪهاڻين ۾ مايوسين جو وجود لازمي قرار ڏنو ويو آهي ۽ زندگيءَ متعلق هڪ سوچ اڀاري وئي آهي. ڪهاڻي ”ورڪا“ ۾ هيءَ سوچ ڏسو:

”آخر اهڙي ڊوڙ مان فائدو ئي ڇا؟ جنهن جو ڪوئي انجام نہ هجي. انسان کي هڪ ڏينهن ٿڪڻو تي ڪِرڻو آهي ۽ ان کان پوءِ ڪجهہ بہ ناهي شايد خاموشي ۽ اوندهہ بہ نہ“ (54)

انساني زندگيءَ جي مقصد جو سوال اڀاريو ويو آهي تہ ڇا انسان مرڻ لاءِ پيدا ٿيو آهي. مسلسل موت جو پڙاڏو زندگيءَ کي بي معنيٰ بنائي ٿو ڇڏي. ڇا اهڙي صورتحال ۾ انسان شڪست تسليم ڪري ڇڏي يا ڪا بي

واٽ آهي؟ انهيءَ سلسلي ۾ رسول ميمڻ جو چوڻ آهي تہ:

آءٌ پهريون دفعو مايوسيءَ کي قبول ڪندي ۽ انهيءَ جي معرفت اميدن تائين پهچڻ جي ڪوشش ڪري هڪ نظرئي قنوطي اميد پستي (Pessimistic Optimism) کي پنهنجي لکڻين ۾ متعارف ڪرايو آهي. (55)

ڪهاڻي "ورڪا" ۾ بہ هڪ ڪردار محبوب جي قبر تي گل نڇاور ڪري ٿو ۽ قبر سان عقيدت ۽ پيار جتائي ٿو پر آخر مايوسيءَ جي انتها تي پهچي منجهس اميد پرستي جاڳي پوي ٿي ۽ زندگيءَ ڏانهن واپس اچي ٿو.

ڪهاڻي "پل جي پريان" ۾ وري زندگيءَ جي هڪ اهم موڙ جي نشاندهي ڪيل آهي تہ جڏهن مايوسي هر وقت گهيري وٺي ۽ ڪا راهہ نہ ملي تہ اهڙي صورتحال ۾ صرف پيار ئي آهي، جيڪو وري مايوس زندگيءَ جي آس بنجي وڃي ٿو ۽ ڪهاڻيءَ ۾ هڪڙو منڊڙو بي وس انسان مصيبت ۾ رهندي بہ ان ڪري جيئرو رهي ٿو جو هڪ انڌي عورت سان پيار ڪري ٿو.

"ڪافر ديوتا" ۾ هڪ طويل بحث آهي، جيڪو سنگتراش ۽ هڪ عورت وچ ۾ اها ڳالهہ ثابت ڪرڻ ٿو چاهي تہ انسان عظيم آهي ۽ انسان ئي تخليق ڪار آهي. انسان ئي پنهنجي محنت سان هن دنيا کي ٺاهيو آهي. ڪهاڻي "مهديءَ جو جنم" بہ ساڳئي فڪر تي جوڙيل آهي تہ انسان ئي عظيم آهي. دنيا جو عظيم فڪر انسانيت آهي. ڌرم، قوميت، ذات ۽ ٻين نقابن جي آڙ ۾ هميشہ انسان جو خون وهايو ويو آهي. انسان انهن سڀني شين مان هٿ ڪجهہ بہ نہ ڪيو آهي، بلڪ اهڙن نظرين پنيان ڪروڙين رپيا خرچ ٿين ٿا ۽ انسان کي ملي ٿي بک، بربادي. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ اهڙي مهديءَ جو ڪردار تخليق ڪيو ويو آهي، جيڪو امن جو پيغام کڻي اچي ٿو. ماڻهن کي انسانيت جي ڌاڳي ۾ پوئي ايڪتا جي تسبيح جو روپ ڏئي ٿو. مجموعي طور رسول بخش ميمڻ وجودي فڪر ذريعي زندگيءَ کي ڏسي ٿو پر سندس خاص ڳالهہ اها آهي تہ هو وجوديت جي ٻن پاسن مان مثبت رخ ڏانهن وڃي ٿو. هو حقيقت نگاري صرف اميد پرستي ۽خوشفهمين کي نٿو سمجهي، بلڪ وٽس زندگي سڀني مايوسين ۽ ڏکن ۽ خوشين سميت آهي. هو پڙهندڙن کي سڀني رخن کان واقف ڪري ٿو ۽ اهو بہ تاثر اڀاري ٿو تہ زندگي مسلسل هڪ جدوجهد جو نالو آهي. سندس ڪهاڻيءَ ۾ وجودي

علامتن مان وجودي وارداتون معروضي طور واقعن ۽ حالتن جي صورت ۾ ظاهر ٿين ٿيون, جنهن ڪري انسان تي پنهنجي ذلت ۽ مايوسين جو احساس طاري ٿئي ٿو پر سندس چوڻ هو تہ سچ تہ اهو آهي تہ جڏهن اسين پنهنجي لکتن تي سوچيون ٿا تہ هڪ نئين انقلاب جي راهہ هموار ڪريون ٿا. اسين ائين ڪڏهن بہ چئي نٿا سگهون تہ ڪريڪي گارڊ, سارتر يا ڪاميو اسان کي نظرياتي طرح مايوس ڪيو پر اهي تہ سڀ زندگيءَ جون حقيقتون آهن, جن کان ڪنهن بہ صورت ۾ اسان منهن موڙي نٿا سگهون. (56)

فطري طور سنڌي سماج ۾ وجوديت جو اهو روپ عام طور تي ملي ٿو بلڪ سنڌي فڪر جو پڙاڏو نئين روپ ۾ جديد مغربي وجوديت مان بہ رسول بخش ميمڻ پنهنجي ادبي ڪاوشن ۾ ظاهر ڪيو آهي.

نورالهديٰ شاهہ

اسان ڏٺو تہ ڪجهہ ليکڪ ترقي پسنديءَ کان جديديت ڏانهن ويا آهن. هنن مارڪسزم جي پوئيواري ۾ هڪ بئي لاڙي يعني وجوديت کي بہ پنهنجو فڪر بنايو ۽ ڪجهہ ليکڪ خالص جديديت جي پيداوار آهن. هو سڌو سنئون وجوديت پسند آهن, پر نورالهديٰ شاهہ اها ليکڪا آهي, جيڪا جديديت کان ترقي پسنديءَ ڏانهن ويئي. سندس لکڻ جي شروعات داخليت موضوعيت (Subjectivism) جي ڦاٽ ڪائڻ سان ٿئي ٿي. سندس شروعاتي ڪهاڻين ۾ هوءَ سماج کان, ريتن رسمن کان ۽ اخلاقي قدرن کان مڪمل باغي نظر اچي ٿي. خاص طور سان جاگيرداري سماج ۾ عورت جي وجود ۽ سندس جذبن سان هٿ چراند, اخلاق, مذهب, روايتن جي نالي ۾ عورتن تي پابنديون سندس موضوع رهيا آهن. نورالهديٰ شاهہ انسان کي سندس سيني پرمن ۽ لباس مان ڪڍي سندس فطري انداز ۾ پيش ڪيو آهي. وجود جي جيڪا بہ ڪوڙاڻ آهي, ان کي چونڊي سماج جي منهن تي ئي ٺوڪرايو آهي. نتيجي طور نورالهديٰ شاهہ هڪ منفرد ڪهاڻيڪار ٿي اڀري. فڪري طور نورالهديٰ شاهہ وٽ وجودي وارداتن ۾ گهيريل عورت جا سڀ روپ ملن ٿا, جن ۾ جنسي گهٽ ۽ ٻوساٽ سبب پيدا ٿيندڙ اڪيلائي, سماجي پابندين منجهان جنم وٺندڙ مايوسي, موت جا ڇاپا ۽ بغاوت سڀ

ڪجهہ موجود آهي. عبدالرحمان نقاش چيو هو تہ:

”نورالهديٰ شاهہ حياتيءَ جي ڪوڙاڻ کي چونديءِ، انهن مان ڪهاڻيون تخليق ڪري، جيون جي موهہ کي، جيون ڏانهن هاڪاري رويي کي پڏرو ڪندڙ ۽ جيون تان موت جا پاڇا هٽائڻ واري جاکوڙ کي مصالحو مهيا ڪيو آهي. (57)

نورالهديٰ شاهہ جو چوڻ آهي تہ:

”منهنجي اندر جو زهر، جيڪو مون کي سنڌي سماج کان وراثت ۾ مليو آهي، مون کان لکرائي ٿو“. (58)

اهو اندر جو زهر ڪهڙو آهي، ڇا وجود جي داخلي ڪيفيت جو معروضيت سان نہ نهڪندڙ مسئلو يا جبلي ضرورتن تي ٻڌل ويهاري، انسان کي جانور بنائڻ وارو مسئلو يا وري اهي سوال جيڪي وجداني طور ڏاهي انسان کي گهيري وٺندا آهن ۽ زندگي بي جواز، بي مقصد، زوال پذير محسوس ٿيڻ لڳندي آهي. ڏٺو وڃي تہ نورالهديٰ شاهہ وٽ ٽيئي مسئلا موجود آهن. مثال طور سندس ”جلاوطن“ مجموعي جي پهرين ڪهاڻي ”من درپن“ عورت ۽ مرد جي لطيف ۽ خوبصورت جذبن جي ڪهاڻي آهي. منجهس پيار صرف جنس ۽ جبلي ضرورت ناهي، بلڪ پيار وجود جي خالي پٽي جي ڀرائي لاءِ لازمي آهي. پر ساڳئي وقت هن ڪهاڻيءَ ۾ مرد جي اندر اڻندڙ بي شمار سوال آهن، جيڪي ڪيس سڪون سان رهڻ نٿا ڏين. چوي ٿو:

”اڪيلائي جي ڏائڻ مون کي ڳڙڪائي ويندي Oh! God دنيا ۾ ايترا سارا ماڻهو آهن پوءِ بہ ڇو آهي ايڏي اڪيلائپ؟؟؟“ (59)

”جيئن تون اڪيلائپ جي گهيرٽ ۾گهيريل آهين، تيئن آءٌ بہ بلڪل اڪيلي آهيان. ڇا سڀ ماڻهو اندران اڪيلا هوندا آهن. سڀ اندران قبرستان وانگر سنسان هوندا آهن. اسان هڪ ٻئي جون اڪيلايون ورهائي ڇو نٿا وٺون“. (60)

”جنم پل کان اسان سڀ اڪيلا آهيون“ (61)

”اڄ تہ هڪ وار وري وچڙڻ لاءِ پيار ڪريون“ (62)

”اسان جيڪي هڪٻئي جي جسم جا رازدار آهيون، اڪيلائپ

جي گهيرٽ ۾ گهيريل آهيون، جڳن ڪان... ڇا آهي جو هڪ ٻئي لاءِ پناهه گاهون بنجي پئون“. (ص 51 جلاوطن)

هن ڪهاڻيءَ ۾ اڪيلائپ وارو سوال صرف جاگيرداريءَ يا سنڌي سماج جي روايتن ۾ ڦاٿل عورت وارو ناهي. هي سوال آهي وجودي واردات جو! اها اڪيلائي جيڪا وجداني طور انسان کي محسوس ٿيندي آهي ته هو محض هڪ پل آهي يا نه؟ هو پنهنجي وجود جي ڏکن يا خوشين ۽ ڀوڳنائن ۾ ڀوڳيندڙ اڪيلو وجود آهي، جنهن ۾ ڪير ڇاهي به ته شيئر نٿو ڪري سگهي، ڇو ته انسان اندر موضوعي طور به هڪ الڳ ڪائنات آهي، جنهن جا پنهنجا روپ آهن. پنهنجا رنگ آهن. انهن ۾ پيدا ٿيندڙ جذبن جي اٿل پٿل کي ڪير ٿو جانچي ڏسي. انسان جڏهن ”پاڻ“ سان ملي ٿو جنهن کي هو ”مان“ چوي ٿو اهو ڏاڍو اڪيلو آهي. نورالهديٰ شاهه انهيءَ سوال کي محسوس ڪيو آهي ۽ ڇهيو آهي ۽ اهڙي ڪشمڪش ”جلاوطن“ ڪهاڻيءَ ۾ موجود آهي، جنهن ۾ (عورت) ڪردار مڪمل باغي آهي، هوءَ جاگيرداريءَ جي مرد خلاف، سنڌس حاڪميت خلاف بغاوت ڪري چڪي آهي. سنڌس بغاوت جنسي طور اهو فعل ڪرڻ ۾ آهي جنهن کان ڪيس مذهب ۽ مرد جي غيرت روڪي ٿي. ڪردار گناهه ۽ ثواب جي ڪشمڪش ۾ آهي، ڇو ته ننڍي هوندي کان گناهه ۽ ثواب جي ڪٿا ذهن ۾ ويهاريل آهي، پر انهيءَ ڪشمڪش ۾ هوءَ اڪيلائي محسوس ڪري ٿي ۽ چوي ٿي ته:

”قيامت جي ڏينهن ملائڪ ڏنڀ ڏيندم، سوچيندي آهيان ته جيڪر تون به اتي هجين ڪم از ڪم اها سزا مون سان گڏ ڀوڳين، جو هن جڳ ۾ ته مون کي هر گناهه جي اوڙاهه ۾ هيڪلو اڇلايو اٿئي“. (ص 169 جلاوطن) ۽ پنهنجي ڪيفيت کي بيان ڪندي ڪردار انهيءَ وجودي انساني واري ڪيفيت ۾ اچي ٿو.

”جڻ بهشت مان تڙجي نڪتي هئس، تنهنجي ڇپن ۾ اٽڪيل گولڊ ليف جي سگريٽ جيان هوريان هوريان دکي رهي هئس، ڪيڏي ڪوٺ هئي منهنجي من ۾، منهنجي بدن ۾“. (63)

فڪري طور سنڌس اها بغاوت هر ڪهاڻيءَ ۾ موجود آهي، جيڪا

ڪنهن نہ ڪنهن وجودي واردات جي ڪشمڪش ۾ اٽڪيو پوي. اها واردات زياده تر احساس گناھہ واري آهي ۽ انهيءَ احساس گناھہ جي الجهاءَ (Complex) کان بچڻ لاءِ مرد کي سندس گناھہ جو ذميوار ڄاڻايو وڃي ٿو.

مثال طور سندس زياده تر ڪهاڻين ۾ رنڊيءَ ۽ شريف زادين جي تڪرار ۾ جيتوڻيڪ سماج جي ٻهروپي تان پردو لاٿو ويو آهي، پر پوءِ بہ رنڊيءَ کي جواز ڏيڻ يا (Justify) ڪرڻ پنهنجي گناھہ تي پردو وجهڻ برابر آهي، پر اها ٻي ڳالهہ آهي تہ نورالهديٰ شاھہ جا ڪردار خود فڪري طور الجهاءَ جو شڪار آهن. هڪ طرف بغاوت ڪن ٿا ٻئي طرف احساس گناھہ کي (Justify) ڪن ٿا. ”ناڳاساڪي“، ”ديوارون“، ”شريفزادي“، ”جلاوطن“ ۾ اهڙو فڪر موجود آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار (عورت) پنهنجي آزاديءَ جو بنياد جنس (Sex) تي رکيو آهي. هوءَ بند حويلين، ڪوٺن تي تنقيد ڪري ٿي ۽ پنهنجي بنيادي حق کي ميڙائڻ جي ڪوشش ڪري ٿي، پر وٽس مرد جو ڪردار ايترو ننديل ۽ قابل نفرت آهي، ڄڻ سماجي سمورين بڇڙائين جو ذميوار مرد آهي. جيتوڻيڪ جاگيرداري سماج ۾ مرد ڪافي حد تائين جبريت پسند ۽ عورت تي پابندين جو ذميوار آهي، پر نورالهديٰ شاھہ وٽ هڪ اديب مرد بہ ايترو ئي ذميوار آهي، جيئن سندس ڪهاڻي ”دوزخي“ ڏسو:

”تون اديب آهين، تون ڪوڙو آهين، تون ڪتاب ۾ ڪوڙيون ڳالهيون ڪرين ٿو ۽ توهان اديب مون کان وڏا پڙوا آهيو“. (64)

”سچ پچ مرد ڪتو آهي، حرامي ڦر، هو هڪ پراڻي بدن تي؟ هڪ نئين بدن تي ائين ڪرندو آهي، جيئن ڳجهہ مردار تي“. (65)

نورالهديٰ شاھہ جو اهو ٻهريون دوُر هو جنهن ۾ هوءَ جذباتي آهي. اندر جي باھہ کي اڀاريو ائين، جنهن کان ڪير بہ بچي نہ سگهيو. جيتوڻيڪ اهڙيون ڪهاڻيون ۽ مڪالما سندس شهرت جو سبب بڻيا. پر فڪري طور نورالهديٰ شاھہ هڪ منفي ردعمل طور (Reactive) ڪهاڻيڪار ٿي اڀري ۽ سندس انهيءَ شهرت ۽ عزت کيس پابند بڻايو تہ هوءَ صرف اندر جو زهر اوڳاڇڻ بجاءِ هڪ سنجيده ۽ ذميوار ڪهاڻيڪاره بنجي، اهوئي سبب آهي، جو هن جو ٻيو دوُر ڪافي تناسب/ توازن (Balance) وارو آهي. پر سندس

هڪ ڪهاڻي ”پاتال“، جيڪا سندس ٻنهي مجموعن کان الڳ ڇپي هئي. ان ۾ موضوعي طور نواڻ آڻڻ جي ڪوشش ڪئي ويئي آهي. هن ڪهاڻيءَ جو مرد ڪردار ٻارن جي جنمڻ کان انڪاري آهي، جنهن جو سبب هو هن دؤر کي قرار ڏئي ٿو جنهن ۾ ماڻهو ماڻهوءَ جوماس کائي رهيو آهي. وبائون، زلزلا، طوفان، ٻوڏون، جنگيون، نيوٽران بم جنهن ۾ انسان صرف سسڪي مرڻ لاءِ پيدا ٿيو آهي، تنهن ڪري ڪردار ٻار کي پيدا ڪرڻ جي حق ۾ ناهي، پر عورت ڪردار ٻار پيدا ڪرڻ جي حق ۾ آهي. نورالهديٰ شاهہ هڪ بحث ڇيڙيو آهي تہ موجوده چير ڦاڙ واري دؤر ۾ ٻار پيدا ڪري وڌيڪ انهن کي بک مارجي يا پيدا ئي نہ ڪجي! ٻيو سوال تہ ڇا هي دؤر انهيءَ نڪتي تي پهچي چڪو آهي، جتي حد کان وڌيڪ مايوسي آهي ۽ انسان پيدا ٿيڻ ئي بند ٿي وڃي! سوال ٿيون تہ ڇا انسان مان مڪمل مايوسي ظاهر ٿي چڪي آهي. هاڻ ڪابہ مثبت اميد نہ رهي آهي جو ٻار پيدا ئي نہ ڪجن! پر ڪهاڻيءَ جي ورتاءَ ۾ اهو ٿو ظاهر ٿئي تہ مرد ۽ عورت جو ڪوبہ سماجي وهنوار ۾ جڙيل رشتو ناهي، ٻار شايد ناجائز آهي ۽ مرد ذميواري کان بچڻ ٿو چاهي ۽پوءِ هو دنيا جي تباهيءَ جي ڳالهہ ٿو ڪري ۽ عورت وٽ ڪي سگهارا دليل ناهن. هوءَ صرف ذڪاري ٿئي ٿي، جنهن جو اظهار هنن لفظن ۾ ٿئي ٿو. ”سانت ۾ سڏڪو ۽ پاڻي ۾ پٿر جو شپاڪو“ (66) پر ڪهاڻيءَ ۾ عورت جو ٻار ڄڻڻ وارو ضد انهيءَ ڳالهہ کي ظاهر ٿو ڪري تہ عورت جو ڪردار مثبت آهي ۽ حياتيءَ جو تعميري رخ وٺڻ چاهي ٿو. بدر قريشي هن ڪهاڻيءَ کي سٽاءَ جي حوالي سان جديد ڪهاڻي قرار ڏنو هو. (67)

نورالهديٰ شاهہ ڪهاڻيءَ جا ٻئي پاسا مضبوط بنايا آهن. هوءَ ڪنهن بہ هڪ ڪردار جي فڪر کي هٿي نٿي ڏئي، تنهنڪري ڇئي سگهجي ٿو تہ نورالهديٰ شاهہ جديديت جي سٽاءَ ۾ فڪري سوالن کان وڌيڪ متاثر آهي، جنهن ۾ ماڻهو جيڪو بارود جي ڍير مٿان وينو آهي، جيڪو ڪيڏي مهل بہ ڦاٽي سگهي ٿو. انهيءَ مايوسي ۽ خوف واري ڪيفيت ۾ هن زندگيءَ جا مثبت ۽ منفي ٻئي پاسا اپاريا آهن.

مجموعي طور نورالهديٰ شاهہ فڪري طور باقاعده وجودي فڪر کي

(Justify) نہ ڪيو آهي، پر عورت ۽ مرد جي باهمي تعلق جي ڪشمڪش ۾ هن عورت جي موضوعي ڪٿا کي وڏيڪ اڳيان آندو آهي، جنهن ڪري هن کي جديديت واري فڪر ۾ ڳڻي سگهجي ٿو.

هيرو شيوڪاڻي

هيري جو شمار هند جي وڏن ڪهاڻيڪارن ۾ ٿئي ٿو. سنڌي زبان ۾ جديديت جي فڪر ۾ پارت جا بيشمار ڪهاڻيڪار موجود آهن. هيروشيوڪاڻي بہ زندگيءَ جي هر پاسي کي چڱيءَ طرح پرکي ٿو. سندس ڪهاڻين ۾ فڪري طور گهرائي آهي جو ڪهاڻي کي هڪ دفعو پڙهڻ سان سيني فڪري پهلوئن کي سمجهڻ ڏکيو آهي. زندگيءَ ۾ هر فرد جي انفراديت، اڪيلائي، موت، زندگيءَ جا خوبصورت ۽ بدصورت پهلو سندس موضوع رهيا آهن. سندس ڪهاڻي ”زندگي ۽ ڪئڪٽس“ ڏاڍي بامعنيٰ ۽ وجودي فڪر جي اهم ڪهاڻي آهي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار منفرد ۽ الڳ ٿلڳ سوچ رکي ٿو. هو چاهي ٿو تہ زندگي جهڙي صورت ۾ آهي جيئن آهي ان جي منفي بدصورت پهلوءَ کي بہ ائين قبول ڪجي، جيئن بيا پهلو قبول ڪيا وڃن ٿا. هو زندگيءَ کي جدلياتي عمل ۾ ڏيکاري ٿو ۽ دل ۾ سوچي ٿو تہ سندس زال جا ڪالهہ گلاب جي گل وانگر هئي، اڄ ڪئڪٽس جي ڪنڊن وانگر ٿي ويئي آهي، اها اهڙي حقيقت آهي جنهن کان هو انڪار نٿو ڪري سگهي. تنهن ڪري جيئڻ خاطر هن کي سندرتا ڪئڪٽس ۾ بہ ڳولڻ گهرجي. سندس دوست کي هو ٿوهر متعلق قائل ڪندي چوي ٿو تہ:

”اڄ جي زندگي ڪئڪٽس جي ٻوٽي کان ڇا ۾ گهٽ آهي؟ هر هنڌ ڪنڊا هر هنڌ ڪنڊيون هڪ اڻ گهڙيل ۽ بي ڊولو جيون، پوءِ بہ ڏسو ڪيئن نہ نرجائيءَ سان وڌندو ٿو رهي. ڪئڪٽس جيان، ڪئڪٽس اڄ جي زندگيءَ جو سمبل آهي.“ (68)

۽ ساڳئي وقت هو پنهنجي ڪمري ۾ بہ ڪئڪٽس رکڻ چاهي ٿو ۽ هو ائين ڪري هڪ عجيب سک محسوس ڪري ٿو. جو ڪمري جي

سجاوٽ ۾ پنهنجي جيون جي موهه کي ڳولي لهي ٿو ۽ انهيءَ کي هو ماڊرن آرٽ چوي ٿو ۽ انهيءَ متعلق پنهنجا دليل به ڏئي ٿو.

ساڳيءَ طرح سندس ڪهاڻيون ”سراپيل ستارن جي دوري“، ”بيابان جو اڏوهڻ“، ”آتم هتيا“، زندگيءَ جي مختلف حقيقتن جو اظهار ڪن ٿيون، جن ۾ داخلي ڪشمڪش زياده اپيل آهي. فرد معروضي طور جڏهن پاڻ کي مس فٽ پائي ٿو ۽ پنهنجي جذبن ۽ احساسن جي دنيا جي جڳهه ڳولي ٿو، ان وقت هن جي داخليت ۽ داخلي ڪشمڪش وڌي ٿي، هيرو شيوڪاڻيءَ جا ڪردار گهڻو ڪري داخلي وارتائن جا شڪار آهن، جن جي پنهنجي دنيا آهي پنهنجو اظهار آهي.

ايشور چندر

ايشور چندر جي ڪهاڻين جو اسلوب بلڪل پنهنجو نرالو آهي. هن جي ڪهاڻيءَ ۾ نه سسپنس، نه ڪلائيمڪس نه اينٽي ڪلائيمڪس هوندو آهي. بلڪ ائين چئجي ته ڪهاڻيڪار جو پنهنجي ڪهاڻيءَ سان تعلق بلڪل نظر نه ايندو آهي، پر حقيقت ڪان پري نه هونديون آهن، بلڪ پڙهڻ سان ائين لڳندو آهي ته هي ڪهاڻيون اسان جي سماج جون اسان جي گهر جون ۽ پنهنجي داخلي احساسن جون آهن. ايشور جو انداز بلڪل سادو هوندو آهي، سندس ڪهاڻيون عام انداز سان شروع ٿي رواجي طرح ختم ٿي وڃن ٿيون، پر پوءِ انهن ڪهاڻين ۾ دلچسپي برقرار رهي ٿي، پڙهندڙ کي پيغام ملي ٿو ۽ سندس ڪهاڻين ۾ فڪر موجود آهي. ايشور ڪنهن به ڪهاڻيءَ ۾ پنهنجي فڪر کي مڙهي نٿو نه وري ڪنهن کي پنهنجي فڪر سان هم آهنگ ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. بلڪ ڪهاڻيءَ ۾ سماج جي جن پهلوئن کي کنيو وڃي ٿو ۽ جن انساني لاڳاپن ۽ بدلجندڙ حالتن ۾ سماجي قدرن جو بيان ڪيو وڃي ٿو، ان مان خودبخود ظاهر ٿئي ٿو ته جديد دؤر ۾ اقتصادي طور کهڙيون تبديليون آيون آهن ۽ انهن جو انسان جي لاڳاپن تي ڪهڙو اثر پيو آهي، جهڙوڪ سندس ڪهاڻي ”شرٽ“ ۾ جديد سرمائيداريءَ ۾ ٿيندڙ چٽا پيٽيءَ جو هڪ فرد تي اثر ڏيکاريل آهي. هڪ ڪردار مسلسل پاڻ کي ٻين سان ڀيٽ ڪرڻ جي ڪشمڪش ۾ رهي ٿو پر انهيءَ سڄي ڪشمڪش ۾

ڪردار جڻ اوپرو ۽ ويڳاڻو لڳي ٿو جڻ تہ پاڻ کي مطمئين ڪرڻ جي ڪوشش ڪري ٿو. اهڙيءَ طرح سرمائيداريءَ دؤر ۾ بدلجندڙ رشتن ۾ فرد جي ويڳاڻپ سندس ڪهاڻين ۾ ”هڪ رات جي لاءِ“، ”نہ مرڻ جو ڏک“، ”ڪجهہ بہ نہ“ ۾ موجود آهي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار وچولي طبقي جا آهن، جيڪي مصلحت پسنديءَ ۾ ورتل آهن. بدلجندڙ قدرن رشتن ۽ جذبن جي سامهون مفادپرستي ۽ پنهنجي سفيد پوشيءَ جي عجيب ڪشمڪش ۾ ڪردار داخلي طور ويڳاڻا نظر اچن ٿا. انهيءَ صورت ۾ ڪردار ايڏا تہ اوپرا ۽ داخليت ۾ ورتل آهن جو ”نہ مرڻ جو ڏک“ ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار کي پنهنجي ماءُ جي نہ مرڻ جو ڏک ٿئي ٿو. هو سندس بيماريءَ ۾ مسلسل پئسا خرچ ڪري چڙي ٿو ۽ سندس ماءُ ٺيڪ ٿي گهر اچي رهي آهي تہ هن کي وري هڪ خوف ٿئي ٿو تہ هاڻي جي بيمار ٿي تہ ڇا ڪندس.

ايشور چندر جي ڪهاڻين ۾ زندگيءَ جي روزمره جو وهنوار ايترو سادو ۽ آهستي آهي جو ڪردار مسلسل پيڙا ۾ عذاب ڀوڳين ٿا پر سڀ ڪجهہ عام ۽ رواجي لڳي ٿو. جنهن ۾ ظاهر ٿئي ٿو تہ عام طور انسان زندگيءَ ۾ ڪيترو ڀوڳي ٿو پر سڀ ڪجهہ عام ۽ آهستي آهستي ٿيندو رهي ٿو. انهيءَ عام وهنوار ۾ ڪهاڻي ”ٿڌا چپ“ هڪ الڳ ڍنگ جي آهي، جنهن ۾ اوچتو ڪا تبديلي اچي ٿي. ڪردار منوءَ کي ڪنهن ڇوڪريءَ سان پيار ٿي وڃي ٿو. ان وقت هن کي پنهنجا احساس جذبا محسوس ٿين ٿا، جيڪي جڻ تہ مري چڪا هئا. ڪردار اهو ظاهر ڪري ٿو تہ ڪيس عشق اهي احساس ۽ جذبا عطا ڪيا آهن، جيڪي هو زال سان گڏ رهندي وساري چڪو هو.

مطلب تہ زندگيءَ ۾ تبديلي، نواڻ ۽ داخلي طور جذبن جي زنده هئڻ جو سبب پيار آهي، جيڪو ايشور چندر پنهنجي ٻي ڪهاڻي ”ڪجهہ غلط غلط“ ۾ بيان ڪري ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ مريض موت ۽ زندگيءَ جي ڪشمڪش ۾ آهي، پر هو هڪ نرس سان پيار ٿي وڃڻ جي ڪري زنده رهڻ جي خواهش کي وڏيڪ ترجيح ڏئي ٿو. هن ڪهاڻيءَ جي خاص ڳالهہ اها آهي تہ هن ۾ ڪردار انقلابي آهي، سپنا ڏسندڙ سماج کي بدلائيندڙ آهي، پر

ڪنهن هڙتال دوران گوليون ڪائي زخمي ٿي پوي ٿو ۽ بيماريءَ جي بستري تي اڪيلو بي يارو مددگار پيو آهي ۽ ڪيس نرس اهو احساس ڏياري ٿي تہ:

”توهان ماڻهن ۾ ڀڏي پٿر بازي ڪرڻ ۾.... ڪارخانن ڪي باهيون لڳائڻ ۾ توهان سڀ هڪ آهيو..... پر زنده رهڻ ۾ توهان سڀ هڪ نہ آهيو.“ (69)

مجموعي طور ايشور چندر موجوده دؤر ۾ وچولي طبقي جي نفسياتي الجهنن ۽ انهن جي بدلجندڙ قدرن کي ظاهر ڪيو آهي، جنهن ۾ گهڻا ڪردار بي حس، محدود دائرن ۾ ۽ مصلحت پسنديءَ جو شڪار رهن ٿا. اهڙيءَ سڄي صورتحال ۾ ڪردار ۾ اميد ۽ زندگيءَ جو موهہ ان وقت نظر اچي ٿو جڏهن ڪيس پيار ملي ٿو. پر عام طور سندس ڪهاڻين ۾ پيار ئي گم رهي ٿو ڇو ڻ تہ ڪردار ڪوڪلا ۽ بي روح ٿي چڪا آهن. هو پنهنجو پاڻ کي ئي ڳولي رهيا آهن. مجموعي طور ايشور چندر جو جديديت ۾ هڪ اعليٰ مقام آهي.

رزاق مهر

رزاق مهر پنهنجي ڪتاب ”سنڌ ۾ سنڌي ڪهاڻيءَ جي اوسر“ ۾ جديد ليکڪن لاءِ چيو آهي تہ ”بظاهر هو فرد جي داخلي پيڙا / ڏاريائپ/ تنهائي، سماجي جبر جي ڳالهہ ڪرڻ لڳا. پر حقيقت ۾ انهن جون لکڻيون عام انسان جي محرومين، استحصال ۽ انساني جذبن جي گهٽڻ / چيپاڻڻ جو داستان آهن. عام انسان جي ان خراب صورتحال خلاف احتجاج آهن.“ (70)

رزاق جي ڪهاڻين ۾ بہ عام انسان موجود آهي، جيڪو استحصالي سماج جي گهاڻي ۾ پيڙجي رهيو آهي، هو عام انسان جي واتان جديديت جا نوخيز ڊائيلاگ نٿو چورائي نہ وري ڪردار کي ويڻي ويڻي وجودي وارداتون گهيرين ٿيون بلڪ هن سماج جي هڪ تصوير پيش ڪئي آهي، جنهن ۾ ڏنو وجي ٿو تہ سندس سڀ ڪردار مجبوري ”بي وسيءَ“ ۾ ڪيئن قاتل آهن. هو زندگيءَ ۾ موت سان ڪيئن وڙهن ٿا ڪيئن بي رحم، ظالم، مفادپرست، پوائتي دنيا انهن جي مٿان حاوي آهي.

ڪهاڻي ”سڪون ڪٿي آهي“ انهيءَ سچي صورتحال جو نچوڙ آهي. ڪهاڻيءَ ۾ ايڏو تہ زبردست مشاهدو آهي ۽ وري انهيءَ کي پيش ڪرڻ جو انداز اجان وڌيڪ سگهارو آهي، جو ڪهاڻي پڙهندي اسان جي اکين اڳيان اهو خيراتي اسپتال جو سچو ماحول گهمي وڃي ٿو جنهن ۾ بيمار، بي وس، عاجز نبل، پيڙهيل انسان مسلسل اسپتالن جا ڌڪا ٿاٻا کائين ٿا. ڪهاڻيڪار اهڙيءَ طرح هيءَ ڪهاڻي پيش ڪئي آهي جو هر منظر ۽ هر احساس فرد جي معروضي عمل ۾ داخلي پيڙا صاف ۽ چٽي نظر اچي ٿي. هن ڪهاڻيءَ ۾ ٽين دنيا جي پيڙهيل طبقي سان انسانيت سوز صورتحال جو نقشو اسان جي سامهون گهمي وڃي ٿو ۽ ويهين صديءَ ۾ انساني ترقي ۽ انسانيت جي قدرن جا نعرا کوکلا ۽ مذاق محسوس ٿين ٿا ۽ ساڳئي وقت انهن ماڻهن خلاف نفرت پيدا ٿئي ٿي، جيڪي 20 صديءَ ۾ انسانيت جي فلاح بهبود جا مسيحا بنجي گهمن ٿا.

”ويهين صديءَ جي بيشمار مسيحائن خلاف منير جي من ۾ بہ نفرت پرجي وئي هئي“.(71)

”سڪون ڪٿي آ“ فڪري طور انسانيت جي زوال پذير قدرن جي ڪهاڻي آهي، جنهن ۾ انسان اڪيلو ويڳاڻو جنگل نما شهرن ۾ ڀٽڪي رهيو آهي، احساس، جذبا، همدردي، پيار، سڀ صليب تي لٽڪيل آهن، ڪير بہ ڪنهن جو ناهي سڀ پنهنجي مفاد پٺيان انسانيت جي هر سرحد لتاڙي پيچي رهيا آهن. رزاق مهر انهيءَ صورتحال جو مشاهدو ايڏو تہ گهرائيءَ سان ڪيو آهي ۽ وري ڪهاڻيءَ جي ڪردار ۾ انهيءَ سچي اذيت کي اهڙي انداز سان پريو آهي، جو اسان جي اڳيان هر منظر چٽو ۽ صاف ٿي اچي ٿو ۽ هر اذيت پيڙا جڻ خود ڀوڳي رهيا هجون.

اهڙي ويڳاڻپ ۽ ٽٽندڙ انساني قدرن جي هڪ ٻي ڪهاڻي ”وئرث زندگي“ آهي. جنهن ۾ هڪ بيماريءَ ۾ ورتل ڪردار بستري داخل آهي، ڪيس اڪيلائي محسوس ٿئي ٿي ۽ بيماريءَ جي ڏکهي عرصي ۾ سخت وحشت ۽ ڪراهت مان گذري ٿو. هو چاهي ٿو تہ هن بيماريءَ ۾ ڪو هجي جو هن سان همدرديءَ ڪري، پيار جا مٺا ٻول ٻولي، پر هن جي اداس دنيا ۾ ڪوبہ جهاتي نٿو پائي ڪوبہ هن کي آٿت نٿو ڏئي، هن جو درد ڪير بہ نٿو سمجهي، هرڪو هن

ڪان بيزار چڙيل آهي، جڏهن گهر ۾ رت جا رشتا يعني هن جو سڳو ڀاءُ، ڀاڄائي ۽ ڀائٽي موجود آهي، پر اهي هن جي بيماريءَ ڪان بيزار آهن. هن جي بيماري موجوده معاشي نظام مان مليل تحفو آهي. سخت تي بيءَ واري حالت ۾ ورتل هي اڪيلو ڪردار ڪيئن پنهنجن جذبن ۽ احساسن ۾ اڪيلائيءَ جا ڏنڀ پوڳي ٿو جو پڙهندڙ جي مٿان هيبت طاري ٿي وڃي ٿي.

رزاق مهر جي ڪهاڻي ”ٽٽل انسان“ خطرناڪ معاشي حالتن ۾ جڪڙيل هڪ بي وس انسان جي ڪهاڻي آهي، جيڪو پنهنجي گهر ٻارن جو گاڏو گهليندي خود ٽٽڻ لڳي ٿو ۽ سخت عدم تحفظ جو شڪار ٿيندي پاڻ کي بيمار ڪري وجهي ٿو.

مجموعي طور جيڪڏهن ڏٺو وڃي ته رزاق مهر جي ڪهاڻين ۾ جيئڻ ”جنم جلي“، ”هڪ شخص جو موت“، ”شڪست“، ”پيڙا جي ڪوهيڙن ۾“ وغيره تقريباً سڀئي ڪهاڻيون انسان جي داخلي وجودي احساس ۾ دکندڙ جهنم جون ڪهاڻيون آهن، اهو جهنم جيڪو موجوده معروضي حالتون هر انسان جي اندر ۾ پيدا ڪري رهيون آهن. رزاق مهر جا ڪردار فڪري طور وجوديت جي داخلي پيڙائن ۾ ورتل ضرور آهن، پر اها پيڙا خود ساخته، يا ڏاهپ جي ڏک ڪان مختلف آهي، نه وري وجودي وارداتن جي احساسن کي فيشن طور اپاريل ٽريجڊي آهي، بلڪ رزاق مهر جديديت جي سڀني منفي پهلوئن جو سبب موجوده معاشي نظام کي قرار ڏنو آهي.

مدد علي سنڌي

مدد علي سنڌي پنهنجي ڪهاڻين ۾ فڪري طور وجوديت جا اهي نوس سوال اپاري ٿو جن ۾ زندگيءَ متعلق بيشمار سوال آهن، مثال سندس ڪهاڻي ”اڌوهي جيئڻ ڏکڙا“ ۾ رخسانه جو ڪردار اهڙن دانشورانه سوالن ۽ الميئن جي زد ۾ آهي. ڪيس زندگيءَ جا پراسرار رنگ سمجهه ۾ نٿا اچن. زندگيءَ جي وهنوار جي حقيقت جي تلاش ڪندي هُو ٿڪجي پوي ٿي، ڪيس اڪيلائي محسوس ٿئي ٿي ۽ سوچي ٿي:

”اڪيلو تہ هتي هر ڪوئي آهي، هر ماڻهوءَ جي اندر ۾ بي انتها اڪيلائي ۽ ويراني آهي، ڪو محسوس ڪري ٿو ۽ ڪو محسوس ڪري بہ ان کي محسوس ڪرڻ نٿو ڏي“.(71)

زندگي ڇا آهي؟ هي سنسار ڇا آهي؟ ڏک ۽ خوشي ڇا ۾ آهي، ابدي سڪون ۽ نجات ڇا ۾ آهي؟ اهي سوال هميشہ انسان جي ذهن ۾ گردش ڪندا رهيا آهن. مدد علي سنڌيءَ وٽ بہ اهي ئي سوال موجود آهن. جيڪي سندس ڪهاڻي ”اڌوهي جيان ڏڪڙا“ ۾ بنيادي موضوع رهيا آهن. چوي ٿو. ”ڪٿي ائين تہ ناهي جو اسين پنهنجي ئي ٺاهيل اصولن جي قيد ۾ بند ٿيل آهيون قيدي آهيون جيڪي هڪ ٻئي جا چهرا ڏسي ڏسي تنگ ٿي پيا آهيون.“

آخر هي بوريت، يڪسانيت، قيد و پابندي ڇا آهي، انسان جو خوابن سان ڪهڙو تعلق آهي، اسان تخيل پسند ڇو آهيون؟ خوابن جي سهاري ڇوٿا جيئون؟ جديد دؤر ۾ اهڙا سوال انسان کي تنگ ڪندا رهيا آهن. بلڪ جديديت جا اهم موضوع اهي رهيا آهن، مدد علي سنڌيءَ وٽ وجوديت جا منفي پاسا ناهن بلڪ هو انهن سوالن جو جواب ٿو چاهي، ڇوتہ اڄ جو انسان سوچي سمجهي زندگي گذارڻ ٿو چاهي هو چاهي ٿو تہ هن پراسرار منڊليءَ جا پردا ڪرن ۽ حقيقت جي خبر پوي، پر حقيقت ڇا آهي؟ ڪوبہ حتمي جواب ناهي. ڪارل ساگان چيو هو تخيل ۽ شڪ اسان کي مجبور ڪن ٿا تہ اسان ڪائنات جو مطالعو ڪريون پر تخليل اسان کي هميشہ اهڙي دنيا ۾ وٺي ويندو آهي جا ڪڏهن هئي ئي ڪانہ. پر تخيل کان بغير اسان ڪيڏانهن بہ وڃي نٿا سگهون. پر شڪ اسان کي خيال ۽ حقيقت ۾ تميز ڪرڻ جو شعور ڏئي ٿو. (72)

مدد علي سنڌيءَ وٽ فڪري حقيقت صرف ”وقت“ آهي. باقي اسان بدلجندڙ آهيون، هي چهرا سڀ غير حقيقي ٿي ويندا هڪ ڏينهن زمان ۽ مڪان سڀ ڪجهہ خارج ٿي ويندو تنهن ڪري انسان ڪيڏو نہ عجيب آهي، ايترو عجيب جو رحم جوڳو. اسان سڀني کي هڪ ٻئي سان رحم ڪرڻ کپي. اسين رحم جوڳا ڪردار آهيون، زندگيءَ جي هن سمجهہ ۾ نہ ايندڙ ويڙهہ منجهہ ڪنهن کي بہ ڪا ڄاڻ نہ آهي تہ هي سچو مانڊاڻ ڇو

آهي؟ اهي سوال هميشہ هڪ حساس ۽ ڏاهي ماڻهوءَ جي ميراث رهيا آهن ۽ انهن سوالن جي تلاش ۾ انسان هميشہ سرگردان رهيو آهي، ڪڏهن آئيڊلسٽ بڻجي ٿو، ڪڏهن ڪهڙو فيصلو ڪري ٿو تہ ڪڏهن پڇتائي ٿو. ڪهاڻي ”اڏوهيءَ جيان ڏڪڙا“ ۾ سيني وجودي سوالن تي بحث ڪيل آهي ۽ هڪ ڪردار انهن احساسن ۾ ڪيئن ٿو گذاري اها ئي وارتا هن ڪهاڻيءَ جو موضوع رهيو آهي. وجودي واردات موت تي ڳالهائيندي چوي ٿو تہ:

”موت خوفناڪ چيز آهي، پر موت ان ماڻهوءَ لاءِ خوفناڪ نہ آهي، جنهن ماڻهوءَ زندگي عام حيثيت ۾ گذاري ڏني هوندي ۽ موت شايد ان لاءِ خوفناڪ چيز آهي، جنهن لاءِ زندگي بيحد سونهن سان ڀريل آهي.(73)

مدد علي سنڌيءَ جي ڪهاڻي ”احساس ۽ جذبن جو موت“ جو بہ فڪري پس منظر اهوئي آهي، هن ۾ ليکڪ هڪ نوجوان جي خيالن کي ”شعور جي وهڪ“ واري اسلوب ۾ انسان جي داخلي ۽ خارجي مسئلن طور پيش ڪيو آهي. جديد ۽ مشيني دؤر ۾ انسان جو سنڌس وجود ئي بنيادي مسئلو رهيو آهي، تہ وجود ڇا آهي؟ هن وهنوار ۾ قاتل عام قدرن ۾ گهٽيل رواجي زندگي ڇو آهي؟ اهوئي انسان جو بنيادي الجهاءُ رهيو آهي، جنهن کان ڀڄندي انسان سڪون ۽ نجات چاهي ٿو، پر سڪون ۽ نجات ڇا ۾ آهي؟ جنهن ۾ انسان زندگيءَ کي مقصد ڏئي ٿانيڪو ڪري سگهي.

هن ڪهاڻيءَ ۾ هڪ ڪردار پنهنجي حياتي بي مقصد گذاري ٿو ۽ کيس احساس ٿئي ٿو، پنهنجي بي مقصد حياتيءَ جو ۽ کيس ڏک ٿئي ٿو، سنڌس عام وهنوار جو جنهن ۾ هن ٻين کان نفرت ڪئي ۽ اهو سوال اٿاري ٿو تہ ستر سالن جي زندگيءَ جو مقصد ڇا هو؟ ليکڪ وجود ۽ عدم وجود جي مسئلي کي اٿاري ٿو، آخر انهن رستن روڊن سان ۽ جاين سان منهنجو ڪهڙو تعلق آهي، جن تان مان گذرندو رهيو آهيان، انهن تان اڳ بہ سوين انسان گذرندا رهيا آهن، پر هي زندگيءَ جو روٽين ڇو؟ آخر ڇا لاءِ ليکڪ ڪردار ذريعي محرومين ۽ نفرتن کي بہ هڪ روٽين قرار ڏئي ٿو، جيڪي ماڻهو پنهنجي ذات جي الجهاءُ جي بدلي ٻين ماڻهن سان ڪندو رهندو آهي.

بنيادي طور هيءَ ڪهاڻي انسان جي نہ ختم ٿيندڙ پيڙا ۽ پوڳنا جي ڪهاڻي آهي، جنهن ۾ سيني جذبن ۽ احساسن جو تجربو ڪندي زندگيءَ کي ڪارائتو بنائڻ جي ڪوشش ڪئي آهي.

ليڪڪ جي هڪ ٻي ڪهاڻي "ڪنڌر" ۾ بہ اهوئي پس منظر آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار داخلي خود ڪلاميءَ وسيلي پنهنجي ذهني حالت کي چٽي ٿو بظاهر تہ ڪردار ذهني مريض لڳي ٿو. پر هو انتهائي ڪڙيون حقيقتون پيش ڪري ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ ڪافڪا جا ڏنل ٽڪرا بہ وجودي نڪتہ نظر جا اهم سوال اڀارين ٿا. سندس ڪهاڻي "پڪا پکن سامهڙا اوري اچي اڏ" ۾ هو ظاهر ڪري ٿو تہ انسان ڪيئن نظرين هٿئون اڏوهيءَ وانگر ڪاڃي وڃي ٿو ڪوبہ انقلاب ڪا بہ نظرياتي جدوجهد انسان جي آدرشن جي متحمل ناهي، انسان جي زندگي هڪ درياهہ وانگر آهي هلندي رهي ٿي، خاص طور سان هن ڪهاڻيءَ ۾ ورهاڱي جو ذڪر آهي، جنهن ۾ انسان مذهبي جنون ۾ ڪيئن نہ ٻئي انسان جو رت وهائي ٿو. مجموعي طور هن ڪهاڻيءَ ۾ اهو فڪر آهي تہ خواهشون ڏاڍي خوبصورتيءَ سان جنم وٺن ٿيون پر سندن انت ڀيانڪ ٿئي ٿو.

مجموعي طور مدد علي سنڌي جديديت جو هڪ ذميوار ۽ ڀرپور ڪهاڻيڪار آهي. هن وٽ فڪري طور فلسفياڻہ بحث ۽ سوال آهن تہ زندگيءَ جو مقصد آخر ڪهڙو آهي؟ اها هڪ انفرادي نوعيت جي ذميواري آهي، جيڪا ڪهاڻيڪار مڪمل طور نڀائي آهي.

ڪيهر شوڪت

ڪيهر شوڪت جي ڪهاڻين جا ڪردار ڏاڍا حساس آهن، ايترا حساس جو انهن تي وجودي وارداتن جو نمايان اثر نظر اچي ٿو ڪٿي ڪردار خوف ۽ دهشت ۾ ورتل آهن، ڪٿي بوريت جو شڪار آهن، ڪٿي معاشي محرومي ۽ جنسي فرسٽريشن جو شڪار آهن، اڪثر ڪري سندس ڪهاڻين جا ڪردار اهي نوجوان آهن، جيڪي جاگيرداري ڳوٺن مان نڪري شهرن ۾ آيا آهن، سندن خانداني پسمنظر غربت وارو آهي، شهرن ۾ ڏاريائپ جو احساس معاشي طور محرومي ۽ سخت اڪيلائيءَ جي پيڙا

پوڳيندڙ هي ڪردار جلدي نفسياتي طور پيچيدگين ۾ ونجي وڃن ٿا. اهڙن پيچيدگين جو اظهار اسان کي ڪيهر شوڪت جي ڪهاڻين ۾ ملندو. جهڙوڪ سندس شاهڪار ڪهاڻي ”لئي تي لهي آيل چيرو“ جيڪا سندس فڪري ڪاوشن جي ترجماني آهي. ان وقت به ڪافي تنقيد نگارن جي نظرن مان گذري. مثلن: عبدالرحمان نقاش هن ڪهاڻيءَ لاءِ چيو هو ته ”فڪري طور هيءَ ڪهاڻي زندگيءَ بابت ۽ ان بابت فلسفن جو نڪته نظر، انهن جو زندگيءَ ڏانهن رويو، سائنس ۽ ٽيڪنالوجيءَ جي ترقيءَ پويان پڻ حياتيءَ جي بي معنيٰ هجڻ وارو خيال ۽ انسانن جو بلاڪن ۾ ورهائجي وڃڻ، اهي سموريون ڳالهيون هن ڪهاڻيءَ جو نڪته نظر آهن.“ بدر قريشيءَ هن ڪهاڻيءَ لاءِ چيو هو ته ”ڪيهر شوڪت تو هم پرستي جو پرچار ڪري ٿو. ڪهاڻي سٽاء جي لحاظ سان بلڪل ڪو نه نيائي سگهيو آهي ۽ بي معنويت جو شڪار ٿي ويو آهي.“ (74)

پر هيءَ ڪهاڻي انساني نفسياتي پيچيدگين بابت اهم مشاهداتي ڪهاڻي آهي. هوبهو اهي ڪيفيتون انهي ڪهاڻي ۾ بيان ڪيل آهن. جيڪي هڪ فرد ۾ وجودي وارداتن جي وڪوڙڻ وقت ٿينديون آهن. اهي ئي بڏتر واريون ڪيفيتون يقيني ۽ غيريقيني ڳالهيون، وهم وسوسا، اعتماد جي کوٽ، اڪيلائيءَ جو احساس، دهشت، خوف- سڀئي ڪيفيتون جيڪي هڪ فرد ۾ نفسياتي الجهن وقت ٿي سگهن ٿيون. اهي ڪهاڻيڪار بيان ڪيون آهن. عام طور سان اهي ڳالهيون تنقيد نگار نٿا سمجهي سگهن. جن انهن ڪيفيتن کي پوڳيو ناهي، تنهنڪري اهو چئي سگهجي ٿو ته ڪهاڻيڪار خود اهڙين پيڙائن مان گذريو آهي.

هن نڪته نظر جي ٻي ڪهاڻي ”رڪ“ آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ بوريت ۽ وجودي واردات ۾ وڪوڙيل ٻه ڪردار ڏيکاريل آهن. جن ۾ هڪ ٻئي لاءِ رسمي رشتو وڃي رهيو آهي. هو ٻئي پاڻ ۾ ملڻ نٿا چاهين. هڪ ٻئي لاءِ ڪوبه پيار ڪاب سڪ نه رهي اٿن. پر پوءِ به رسمي طور هڪ ٻئي سان گڏ ٿين ٿا. ڪهاڻيڪار ٻنهي جي اندر جي ڪيفيت کي اپارڻ ۾ ڪامياب ويو

آهي، جنهن ۾ هو هڪ ٻئي کان بيزار آهن. ڪهاڻيڪار فڪري طور اهو نڪتو اپارڻ چاهي ٿو، جنهن ۾ انساني قدر وقت سان گڏ ڪيئن بدلجي وڃن ٿا. وقت سان گڏ رشتن ناتن ۾ اها ڇڪ ۽ اها حب نٿي رهي پر پيرم رکڻ لاءِ ڪيئن رشتن جي هام هڻي نياڻو پوي ٿو.

ڪيهر شوڪت وجودي نڪتہ نظر جو ڪامياب ڪهاڻيڪار آهي ڇوتہ هن فڪري طور انهن انساني نفسياتي ڪيفيتن کي اپاريو آهي، جيڪي وجودي وارداتن ۾ گهيريل هڪ ماڻهوءَ جون ٿي سگهن ٿيون.

مجموعي طور ڪيهر شوڪت صرف داخليت جو ڪهاڻيڪار ناهي پر هو معروضيت ۽ معروضي مسئلن سان جڙيل آهي. سندس ڪهاڻين جو مجموعو ”پل تي ويٺل هڪ نوجوان“ آهي، جنهن ۾ هن انهن معاشي مسئلن کي اپاريو آهي، جن جو شڪار ٿي نوجوان ڪهڙين حالتن کي پهچن ٿا. سندس ڪهاڻي ”پوپون تاريخون“ جو موضوع ”بک“ آهي، هن ڪهاڻيءَ ۾ خاص طور سان انهن نوجوانن کي موضوع طور کنيو ويو آهي، جيڪي شهر ۾ اچي معمولي نوڪري ڪن ٿا، پر مهنگائي ۽ خرچن کي منهن نٿا ڏيئي سگهن. سندس ڪهاڻي ”دٻائن جي پيداوار“ بہ هڪ اهڙي نوجوان جي ڪهاڻي آهي، جيڪو سماج ۾ پاڻ کي اوپرو ٿو سمجهي. هو پٽڪندو رهي ٿو، شين جا انبار، روشن بازارون ۽ عورتن جي رش ڏسي سندس اندر ۾ ڪئين خيال اچن ٿا ۽ منجهس جنسي خيال اپرن ٿا، ڪيس بار بار پنهنجي ذات جو احساس ٿئي ٿو، اصل ۾ ڪهاڻيڪار هن ڪردار کي محروم ڏيکاريو آهي، جيڪو پيار کان محروم آهي، ڏتڙيل آهي ۽ سوچي ٿو: ”ڪٿي آهي پيار؟ ڇا آهي پيار؟ رڳو خيالي پُلاءُ رڳو ڪوڙا خواب، رڳو دوکو رڳو مفاد، ڪيئن نہ ٿي وڇڙيل يار جي ياد ۾ ڳوڙها ڳاڙهي هنجون هاري، ڪوڙي، فريبڻ، مڪار! هن کي فنڪاره تي ڏاڍي خار اچي ٿي“. (ص 2، پل تي ويٺل نوجوان“) هن ڪهاڻيءَ ۾ اصل موضوع اهوئي آهي تہ فرد پنهنجي ذات ۾ ويڳاڻو ۽ اوپرو ٿي ويو آهي، سخت الجهن ۾ ورتل ۽ سماج ۾ ڏاريو محسوس ڪري ٿو ۽ پوءِ هن کي سوين خيال اچن ٿا.

ڪهاڻي ”قابيل جو جنم“ انسان ۾ اندر لڪل جانوراڻي جبلت کي ظاهر ڪري ٿي، جنهن ۾ هڪ ڪردار عورت حاصل ڪرڻ لاءِ پاڻُ سان حسد

ڪري ٿو ۽ سندس من ۾ پياءُ ڪي مارڻ جا خيال اچن ٿا. ٻي طرح هن ڪهاڻيءَ ۾ اهو به خيال اڀري ٿو ته جنسي ضرورت انسان جي اهم ضرورت آهي، جنهن کان محرومي ماڻهوءَ کي جانور بڻائي سگهي ٿي. نفسياتي دٻاءُ جو شڪار ۽ سخت الجهن ۾ ورتل هڪ ڪردار ڪهاڻي ”پل تي ويٺل نوجوان“ ۾ موجود آهي. هن ڪهاڻيءَ ۾ مسلسل ڪشمڪش موجود آهي، ڳوٺ ۽ شهر جي زندگيءَ ۾ وچڙندڙ هڪ ڪردار معاشي طور پست حالتن جو شڪار آهي، سندس والدين هن مان اميدون رکيو ويٺا آهن ۽ ٻئي طرف سندس عام ڪلارڪي نوڪريءَ مان هو پنهنجو خرچ به پورو نٿو ڪري سگهي. هڪ خاص سرمائيداريءَ ۾ پيدا ٿيندڙ ڪردار جيڪو معاشي دٻاءُ جي ڪري چڪي جي ٻن پڙن ۾ پيسجي ٿو ۽ پاڻ کي ويڳاڻو محسوس ڪري ٿو.

مجموعي طور ڪيهر شوڪت جي ڪهاڻين ۾ هڪ دؤر ۾ پيدا ٿيندڙ ڪردارن جي ذهني ارتقا ڏيکاري وئي آهي، خاص طور سان ڪردارن ۾ تمام وجودي وارداتون دانشوراڻي يا ڏاهپ جو سبب ناهن، پر اهي معروضي حالتن جون پيداوار آهن جن ۾ معاش سڀ کان وڏو مسئلو آهي ۽ اها حقيقت آهي ته ڪلاڪار پنهنجي دؤر جو حالتن جو ئي عڪس ڪهاڻين ۾ ڏيکاريندو آهي، انهيءَ ۾ مايوسي، انڪاريت، محروميءَ جو سوال ئي ناهي ته هو پڙهندڙ تي مڙهي ٿو بلڪ جيڪي ڪجهه هو ٻاهر ڏسي ٿو ۽ محسوس ڪري ٿو اهوئي فنڪاريءَ سان پيش ڪري ٿو. تنهن ڪري ڪيهر شوڪت جي ڪهاڻين ۾ سنڌ جي مخصوص حالتن جي تاريخ نظر اچي ٿي، جيڪا فڪري طور مثبت ۽ وجودي نقط نظر سان جڙي ٿي.

شرجيل

شرجيل جي ڪهاڻين ۾ هڪ خاص ڳالهه اها نظر اچي ٿي ته هو پنهنجي ڪهاڻين ۾ سنئون سڌو شامل آهي. هو پنهنجي ڪهاڻين ۾ عام طور سان اهڙو ڪردار پيش ڪندو آهي، جيڪو تمام گهڻو حساس هوندو آهي، هر ڏک کي پنهنجو ڏک سمجهي ٿو. سندس ڪهاڻين جي مجموعي ”پن ڇڻ کان پوءِ“ ۾ سندس اسلوب مختلف ۽ رومانوي فڪر سان قريب آهي، ائين چئجي ته سندس اسلوب رومانوي ۽ ڪهاڻين ۾ ڪيفيت وجودي ڇانيل آهي. گهڻو ڪري ڪهاڻين ۾ ڪردار اڪيلو پيار نه حاصل ڪرڻ جو ڏک ڪٽي پيتڪي ٿو. جيئن ”موناليزا“ ڪهاڻيءَ ۾ ڪردار آخر ۾

سوچي ٿو: ”مون کي ڇا مليو؟ پنهنجو پاڻ تي ڦٽڪي مرڪ اڀري آئي، منهنجي لاءِ رڳو ٽن هزارن جا ڪاغذي نوٽ“.(75)

ڪردار اميد پرست آهي، پر سندس سوپ پيار حاصل ڪرڻ ۾ آهي، نوٽن ۾ ناهي. يعني ائين چئي سگهجي ٿو تہ شرجيل وٽ اهم مسئلو پنهنجي وجود جي اظهار جو آهي، جيڪو صرف پنهنجي ذات جي تسليم ڪرڻ سان آهي ۽ سندس ذات جو تسليم ڪرڻ صرف پيار ۾ آهي. اهڙي ڪيفيت سندس ڪهاڻي ”ڪاري ڪائي ڳاڙها ڪنڊا“ ۽ ”تجريدي رئلزم“ ۾ آهي.

شرجيل جون ڪهاڻيون هڪ اهڙي انسان جون ڪهاڻيون آهن، جيڪو سچ تي ڀروسو رکي ٿو ۽ ڪنهن اميد کي ڪٽي دنيا جا غم ڀوڳي ٿو. سندس ڪهاڻي ”ڪاڪ محل“ آتم ڪهاڻيءَ جي طرز تي لکيل آهي، جنهن ۾ هڪ ڪردار پنهنجي زندگي عادتون ۽ رايا سڀ هڪ احوال طور پيش ڪري ٿو. هن ڪهاڻيءَ ۾ داخليت جو اثر زياده آهي. هڪ اهڙيءَ ڇوڪريءَ جو ڪردار جنهن کي پنهنجي محرومين جو شدت سان احساس آهي ۽ سخت ڪمپليڪس ۾ ورتل آهي، نتيجي طور خود سر ٿيڻ ۽ پاڻ کي الڳ ٿلڳ ڪرڻ ۽ پنهنجو خيالي ڪاڪ محل جوڙي انهيءَ ۾ بند رهي ٿي، پر ظاهر ائين ٿي ڪري تہ ڪيس ڪنهن جي پرواهہ ڪانهي. هن ڪهاڻيءَ جو مقصد اهڙو ڪردار تخليق ڪرڻ آهي، جنهن ۾ هڪ آدرشي عورت هجي، پر ساڳئي وقت ڪهاڻيڪار خود سنئون سڌو پنهنجي داخليت ڪهاڻيءَ ۾ ظاهر ڪري ٿو. مجموعي طور سندس ڪهاڻيءَ ۾ رومانوي فضا ڇانيل آهي، جنهن ڪري جديديت جو هي انداز ڪافي نئون ۽ مختلف اسلوب وارو لڳي ٿو پر سندس ڪهاڻيءَ ۾ فڪري طور جيڪا خاص ڳالهہ آهي اها ميد پرستي آهي.

ڪجهه ٻيا ڪهاڻيڪار

شوڪت حسين شورو

جديديت جي ڪهاڻيڪارن ۾ شوڪت حسين شورو به شامل آهي، هن جو مجموعو "اکين ۾ ٽنگيل سپنا" ڪافي دير سان ڇپيو پر سندس ڪهاڻيون اڳ ۾ مختلف رسالن ۾ ڇپجنديون رهيون آهن. سندس ڪهاڻي "سمنڊ ۾ هيڪلو روح"، شاندار ڪهاڻي آهي، جنهن ۾ سمنڊ به هڪ ڪردار آهي ۽ سمنڊ کي به دنيا سان تشبيهه ڏني ويئي آهي. جهاز ٽٽل معاشري جي علامت آهي، جنهن ۾ ماڻهو سخت اڪيلائپ، عدم تحفظ ۽ بي سهاري هجڻ جو شڪار آهي. پر پوءِ جدوجهد ڪندو رهي ٿو ۽ آخرتائين حالتن سان وڙهندو رهي ٿو. سندس ڪهاڻي "گم ٿيل پاڇو" ۾ وجود جي مسئلي کي کنيو ويو آهي، جنهن ۾ وجود کي معنيٰ ڏيڻ جي مسلسل جستجو شامل آهي، اهڙيءَ طرح سندس ڪهاڻي "سرنگ" زندگيءَ جي انتهائي حد تائين پهچي ٿي، جتان ناڪاميءَ ذريعي سڀ رستا بند ٿي چڪا آهن. هن ڪهاڻيءَ ۾ جدوجهد جو درس ڏنل آهي.

بيدل مسرور

وجوديت جي فڪري سوال ۽ وجدان ٿيڻ ڪان پوءِ فرد لاءِ شعوري طور کهڙيون حالتون پيدا ٿين ٿيون ۽ هو انهن کي ڪيئن منهن ڏئي ٿو بيدل مسرور وٽ اهي ئي موضوع آهن. سندس ڪهاڻي "۽ منهنجو من" ۾ هڪ فرد جي داخلي بوريت وقت ساڻس ڪهڙو الميو ٿئي ٿو بيان ڪيل آهي، جنهن ۾ ڪردار پيار ڪان محروم آهي ۽ هيڏانهن هوڏانهن ڀٽڪي ٿو. اڪيلائيءَ جو احساس ۽ محروميءَ جو احساس ڪيس عجيب ڪشمڪش ۾ مبتلا رکي ٿو. سندس ڇپيل مجموعو "ڀوڳنا جو سفر" ۾ مجموعي طور اهڙي طرز جون ڪهاڻيون آهن.

عابد مظهر

عابد مظهر جي ڪهاڻين جو زياده تر پس منظر فرد جي داخلي پيڙا ۽ محرومي آهي. سندس ڪهاڻين ۾ پيار ڪان محرومين جي نتيجي ۾ فرد جي وجود جو بي مقصد پڻو شامل آهي. سندس ڪهاڻين جو مجموعو "گم ٿيل محبتون" ڪافي دير سان شايع ٿيو پر ان ڪان اڳ سندس ڪهاڻيون

مختلف رسالن ۾ شايع ٿينديون رهيون آهن. سندس ڪهاڻيون ”مان، روڊ ۽ سوچون“۾، ”ڏنڍ ۾ گم ٿي ويل ڪرٽا“، ”پل پل جو قيدي“ ۽ ”وڃايل پاڇا“ جديد فڪر جون ڪهاڻيون آهن. جن ۾ فرد مسلسل بي چين ۽ نہ ختم ٿيندڙ ڏک ۾ مبتلا آهي ۽ سماجي هر قسم جون محروميون داخلي طرح فرد کي بي وس ۽ نفسياتي الجهن جو شڪار ڪري ڇڪيون آهن. سندس ڪهاڻين ۾ انهيءَ فڪر جو اشارو آهي تہ سک ۽ شانتيءَ ڏانهن صرف هڪ ئي واٽ وڃي ٿي اها آهي ”پيار“ جي.

ڪيلاش

آغا پيرمحمد جيڪو ڪيلاش جي نالي سان ڪهاڻيون لکندو رهيو آهي، سندس ڪهاڻين ۾ ”پوسٽ“، ”سچ اونڌو ٿي ويو آهي“ وجودي فڪر جون ڪهاڻيون آهن. سندس ڪهاڻين ۾ خاص طور سان سماجي پابنديءَ ۾ فرد جي گهٽ ۽ پوسٽ جو ذڪر آهي، ساڳئي وقت ڪائنات ۾ ماڻهوءَ جو مقام ڇا آهي ۽ سندس مقصد ڇا آهي جهڙا سوال ڪهاڻين ۾ موجود آهن. سندس ڪهاڻين ۾ فلسفو آهي تہ ڪو بہ نظريو انسان جي ڪم نٿو اچي سگهي، بلڪ انسان ئي انسان جي ڪم اچي سگهي ٿو.

اخلاق انصاري

طبقاتي سماج ۾ فرد جي نفسياتي الجهن ۽ پيچيدگين سبب انيڪ مسئلا جنم وٺن ٿا. اخلاق انصاري اهڙي سماج جي مسئلن کي اظهاريو آهي، خاص طور سان سندس ڪهاڻين ۾ جنسي مسئلا، فرد جي داخلي پيڙا، نرواڻ، جنم مرڻ جهڙا سوال زيربحث آيل آهن. سندس ڪهاڻيون جديديت ۾ اعليٰ مقام رکن ٿيون.

ان کان علاوه جديديت جي اسلوب ۽ فڪر ۾ گهڻا ڪهاڻيڪار موجود آهن جن جا مجموعا يا ڇپيا ناهن يا وري گهڻو دير سان ڇپيا آهن. مثلاً **پرويز ميمڻ** جنهن جي ڪهاڻي ”تتل اتساهہ“ **سليم چنا، هدايت پريم، ظفر حسن** ۽ ڀارت جا مشهور ڪهاڻيڪار جيڪي جديديت ۾ اعليٰ حيثيت رکن ٿا، انهن مان **وشنو ڀاٽيا، ناري پدم، نند لعل، هريڪانت ۽ گنوساماتاڻي** شامل آهن.

شاعري

جديد شاعريءَ جو پس منظر صرف جديد وجوديت ناهي، ڇوتہ سنڌ ۾ جديد وجوديت جي پس منظر ۾ جديديت ستر ۽ اسي واري ڏهاڪي ۾ آئي، پر ان کان اڳ اسان کي سنڌي شاعريءَ ۾ توڙي نثر ۾ وجودي سوالن جا يا وجودي رجحان جا اشارا ملن ٿا. جيڪڏهن اسان غور ڪنداسين تہ سنڌ جي اساسي شاعري تہ اهڙن رجحانن سان ڀري پئي آهي، پر خود نئين دور ۾ جڏهن ترقي پسند فڪر ادب تي حاوي هو تہ ان وقت بہ اسان کي ادب ۾ وجودي فڪر جا اشارا ملن ٿا، جهڙوڪ شيخ اياز جي شاعريءَ ۾ زندگي، نجات ۽ پيڙا متعلق انيڪ سوال جيڪي وجودي فڪر سان تعلق رکن ٿا، موجود آهن. مثال:

عمر گذري وئي اياز الا!
مون نہ ڄاتو تہ نيٺ ڇاهيان مان. (76)

وجود جي اڪيلائيءَ کي محسوس ڪندي اياز چوي ٿو:

ڪوئي ڪنهن جو نہ آهہ دنيا ۾،
ڪهڙو تنها جهان آ پيارا (77)

درد ۽ پيڙا جي ڳالهہ ڪندي شيخ اياز چوي ٿو:

چوڌاري ساماٽا سور،
پورب پڇم آ پيڙا (78)

عام طور سان چيو ويندو آهي تہ اهڙي قسم جي وجودي ڳالهين جو سبب سنڌ ۾ ٻڌمت جي اثر جي ڪري آهي. جنهن ۾ سروم دکم دکم جو فلسفو موجود آهي، پر مسئلو اهو آهي تہ اسان جي اديبن زندگيءَ کي صرف ڏک ۽ پيڙا قرار ڏئي ڇڏي ڪو نہ ڏنو آهي، بلڪ هنن زندگيءَ جي انهيءَ ڪڙاڻ جو حل بہ ڏنو آهي، اهو آهي ”محبت“ شيخ اياز چوي ٿو:

خبر ناهي ڇو آهي ۽ ڇا آهي؟
محبت زندگيءَ جي انتها آهي،
محبت ئي اسان جي منزل آخر،
محبت ئي اسان جي رهنما آخر. (79)

غلام هالاڻيءَ جو شعر آهي تہ:

ڪڏهن راضي سڄڻ ٿيندو
ڪڏهن هي غم ختم ٿيندو. (80)

يعني غم ختم ٿيڻ جو آهي، پر شرط آهي، پرين هجي محبت هجي. مطلب تہ زندگيءَ جي پيڙا کان انڪار ناهي، پر انهيءَ جو خاتمو ممڪن آهي. پر ڇا اهو حل دائمي آهي ۽ پرين پائڻ کان پوءِ پيڙا کان نجات ملي وڃي ٿي؟

شاهہ لطيف جڏهن چوي ٿو "ڳولهيان ڳولهيان مَ لهان" تڏهن هو هتي محبت کان انڪار نٿو ڪري، پر زندگيءَ کي جستجو قرار ڏئي ٿو شيخ اياز جو هي شعر ڏسو:

زندگي آ جستجو ۽ جستجو آ زندگي،
جڻ تہ پائي مون پرينءَ کي پوءِ پڇتايو هيو. (81)

يعني پرين کي پائڻ سان انهي جستجو ۽ ڳولا جو خاتمو ٿي وري ڏک ۽ پيڙا جو سلسلو شروع ٿيو وڃي، تنهن ڪري پرينءَ کي پائڻ جو سلسلو رڪجي نٿو سگهي، بلڪ مسلسل جستجوءَ ۾ زندگيءَ جي بقا آهي، پوءِ پيار ڇا آهي؟ ۽ ان جي اهميت ڪهڙي آهي. شيخ اياز چوي ٿو:

معلوم آ منزل، ادراڪ مسافر،
پيار ڪري ڇانو ذرا ويهہ گهڙي گهاري.(82)

يا

آهہ هڪڙي گهڙي محبت جي،
زندگي دوام کان بهتر.(83)

مطلب تہ زندگيءَ جي پيڙا ۽ ڏک ۾ پيار جي هڪڙي گهڙيءَ جو سک ئي ملي، پر زندگيءَ کي زنده رهڻ جي خواهش ڏانهن موٽائي ٿو. گهٽ بوسٽ ۽ من جي مونجهاري ۾ پيار ٿڌي هير وانگي آهي، پر زندگي مسلسل جستجو آهي، هي اهڙو فڪر آهي، جيڪو اسان کي جديد وجوديت ۾ نٿو ملي، نہ وري هندستان جي گذريل فڪرن ۾ موجود آهي، بلڪ سنڌ جي

وجودي فڪر ۾ اهڙيون جهلڪيون ملن ٿيون. اهوئي سبب آهي جو سنڌ ۾ وجودي طرز جي فڪرن ڪي جلدي جڳهه ملي آهي. جديد وجوديت هڪ ادبي تحريڪ جي شڪل ۾ جڏهن سنڌ ۾ آئي ته اديبن وجوديت جا منفي ۽ مثبت سڀ سوال اٿاريا. خاص طور سان نثر ۾ پر شاعريءَ ۾ به انهي جون جهلڪيون ملن ٿيون. مثال زندگي ڇا آهي؟ اهو اهڙو سوال آهي جنهن تي هر ڏاهي ويچاريو آهي. شيخ اياز چيو هو:

آئون پل هان!
آئون پلِ هان!
مان ئي ميءَ هان مان ئي مٽي، مان ئي جام
مان ئي تنهنجي تشنگيءَ جو انتقام
منهنجي هستي منهنجي مستيءَ کي سجاڻ
مان ئي تنهنجي ميڪشيءَ جو هان دوام
آئون پل هان
آئون پل هان. (84)

پاڻ کي پل سان تشبيهه ڏيڻ ۽ پاڻ کي هن ڪائنات جو جوهر قرار ڏيڻ سنڌي شاعريءَ جي فڪر جو بنياد رهيو آهي. وقت جي اهميت جو هن جديد دؤر ۾ وڏيڪ اندازو ٿي ويو آهي، جڏهن آئن اسٽائن جي نظريي (Special Theory of Relativity) تي غور ڪجي ٿو يا ڪارل ساگان جا اهي لفظ ته ”روشنيءَ جي رفتار ۾ ئي وقت جي پراسراريت لڪيل آهي، جيڪڏهن ماڻهو روشنيءَ جي رفتار سان سفر ڪري ته ماڻهوءَ جي عمر رڪجي ويندي، منجهس ڪوبه اضافو نه ٿيندو ڇوته روشنيءَ جي رفتار آزاد ۽ مڪمل رفتار آهي ۽ روشنيءَ جي رفتار جي قريب وقت آهستي ٿي ويندو آهي ۽ روشنيءَ جي رفتار تي پهچي بلڪل وقت بيهي ويندو. روشنيءَ جي رفتار سان سفر ڪرڻ انسان لاءِ آب حيات آهي.“ (85)

مطلب ته مابعدالطبعياتي پراسراريت وقت ۾ لڪيل آهي ۽ بڌمت يا جين مت ۾ به وقت جي اهميت ۽ پل کي ئي سڀ ڪجهه قرار ڏنو ويو آهي،

ساڳئي وقت مارڪسزم ۾ جدلياتي ماديت جو نظريو بہ وقت جي اهميت کي جتائي ٿو مطلب تہ انسان ماضيءَ ۽ مستقبل جي باري ۾ سوچي سگهي ٿو پر جيئي صرف حال ۾ ٿو ۽ اهو پل جنهن ۾ انسان موجود آهي. انهي پل جي وڏي اهميت آهي ۽ انهي پل کي صحيح طرح گذارڻ ئي زندگيءَ جو مثبت سوال آهي. زندگيءَ جو اهو پل جڻ پاڻيءَ جي ڦوٽي مثل آهي. گذري وڃي ٿو خبر ئي نٿي پوي. تنوير عباسيءَ انهيءَ ڪري چيو هو:

تون ۽ مان جڻ آهيون ماڪ،
جيڪا سورج جي ڪرڻي تي،
آڏرڻ جي آهي هيراڪ.(86)

ڪائنات جا اربين سال ماضي آهي ۽ وري اربين سال مستقبل آهي، پر حال جي هڪ لمحي ۾ موجود انسان پنهنجي زندگيءَ جا چند سال ماڪ سان ئي ڀيٽي سگهي ٿو جنهن جي ڪا عمر ناهي. سوال صرف قليل هجڻ جو ناهي، پر انهيءَ قليل عرصي ۾ گذارڻ واري زندگي ڇا اهميت رکي ٿي ۽ ڇا انهي عرصي ۾ خوشي حاصل ٿئي ٿي يا اهو تہ انهي زندگيءَ جي اهميت آهي؟ اشرف امر لغاري جو شعر آهي:

ڀوڳنائن جو سفر آ زندگي،
پور پيڙا هر پهر آ زندگي.(87)

زندگيءَ کي پيڙا ۽ ڏک قرار ڏيڻ هن سنسار کي عذاب ۽ مصيبت چوڻ، مسلسل جستجو ۽ ڀٽڪڻ وارو عذاب ڪٽي زندگي گذارڻ وارو فڪر وجودي فڪر جو اهم جزو آهي، جيئن نارائڻ شيام اها رڙ ڪئي تہ:

هاءِ سنسار هتي سک نہ مليو سک پائي،
نانءُ ٿيو اصل جو هت آيو مگر عڪس رڳو!
ڪيئن دل درد پري، شيام اجان واجهائي،
هاءِ سنسار هتي سک نہ مليو سک پائي.(88)

سنسار ۾ سک نٿو ملي، انسان لاچار ۽ بيوس، خواهشن جو بوجهہ کڻي جيئي ٿو ۽ جستجو ڪندو رهي ٿو پر آخر نجات ڇا ۾ آهي؟ اهو هڪ مابعدالطبعياتي سوال آهي، جيڪو شيخ اياز بہ ڪيو هو تہ:

آرزوءَ مان نجات نامعلوم،

زندگي تنهنجي ذات نامعلوم،
هي لڳاتار جستجو ڇا لاءِ
نيٺ ڇا آ نجات نامعلوم (89)

انهيءَ صورتحال ۾ گهٽ ۽ ٻوسٽ محسوس ڪندي عبدالڪريم گدائي ٻه چيو هو:

ڪيڏو نه فضا ۾ ٻوسٽ آ،
دم گهٽجي ٿو انسان جو،
ڪو ماڻهو ڪنهن جو ميت نه آ،
آ مڙهه جي ماڻ هوائن ۾!
ڪو ساز نه آ سنگيت نه آ،
ڪو بيت نه وائي، لوڙائو
ڪا ڪافي، ڪوئي گيت نه آ،
هي شهر آ ڪهڙو شهر جتي،
هر ماڻهو آهي بيگانو
ڪنهن سان ٻه ڪنهن جو چاهه نه آ (90)

گدائيءَ جي هن شعر ۾ هڪ فردي اڪيلائي ڇانيل آهي، جيڪا فرد محسوس ڪندي پاڻ کي ويڳاڻو ٿو سمجهي، اها اڪيلائي وجود جو بنيادي مسئلو آهي.

عبدالڪريم گدائي جديد وجوديت جي فڪر کي سمجهي اهڙي ڳالهه ڪانه ڪئي هئي نه وري جديد وجوديت جو پوئلڳ هو بلڪ گدائي سرمائيداريءَ جي شهري ماحول ۾ زندگيءَ جي وهنوار کي ڏسندي وجودي اڪيلائي ۽ ويڳاڻپ محسوس ڪندي اها ڳالهه ڪئي آهي، ڇوته اهي فطرتي طور وجود جا لاڙا آهن، جيڪي وجودي فڪر کي سمجهڻ کان بغير به محسوس ڪري سگهجن ٿا. هتي منهنجي هن ڳالهه کي هتي ملي ٿي ته وجوديت فطري فڪر آهي، جنهن جون ڪيفيتون وجوديت کي سمجهڻ کان بغير به ماڻهو محسوس ڪري سگهي ٿو. مثال اڪيلائي موت جو خوف،

بوريت، خودفريبي وغيره هنن ڪيفيتن جو وڏي وچڙ ماڻهو کي نفسياتي بيماري ۾ مبتلا ڪري ڇڏي ٿو:

سنڌي ادبين اهڙين ڪيفيتن کي تمام گهڻو محسوس ڪيو آهي، اڪيلائي جي ڪيفيت کي محسوس ڪندي امداد حسيني چوي ٿو:

شام آهي اڪيلي اڪيلي
۽ خاموش خاموش
وڻ بہ آهن اڪيلا اڪيلا
۽ خاموش خاموش
۽ وڻ جي وچان جيڪو رستو مٿي ٿو
سو بہ آهي اڪيلو اڪيلو
۽ خاموش خاموش (91)

هيءَ خاموشي ۽ اڪيلائي جي ڪيفيت سانت ۽ ويران بنجي وجود ۾ واسو ڪري ويئي آهي، جيڪا معروضيت تي حاوي ٿي ويئي آهي ۽ ماڻهوءَ کي هجومن ۾ بہ ڏاريو ۽ ويڳاڻو بنائي رکي ٿي، انهي ڪيفيت کي شرجيل هيئن بيان ڪري ٿو:

لکي سگهين تہ لکجان
جو تمام اڪيلو آهيان
پري ۽ پري تائين
ڪجهہ بہ ڪونهي
نہ آواز
نہ جسم
نڪو ٽڏي هير
نڪو جهولو
۽ مينهن
اڪيلو آهيان ڏاڍو
لکي سگهين تہ لکجان. (92)

جديد دؤر ۾ هنن ڪيفيتن کي وڌيڪ هٿي ملي جڏهن سرمائيداري دور ۾ هر شيءَ خريد و فروخت لاءِ بنجي ويئي. غيرفطرتي مقابلي بازي ۽ ڇتا

پيٽي، چمڪ دمڪ ۾ ڏيکاءَ وارو ڪوڙو ماحول، منافقي ۽ دولت جي نشي ۾ بدمست انسان ٻئي پاسي غربت ۾ وڪوڙيل ضرورتن کان بہ عاري انسان، ماحول ۾ ڏاريائپ ۽ اڪيلائيءَ جو احساس پيدا ڪيو. ماڻهو ماڻهوءَ کان ڇڄي ڌار ٿي ويو. اهڙي ماحول ۾ حساس ۽ باشعور ماڻهو وڏيڪ الميئي جو شڪار ٿيو ۽ هن کي شعوري طور پنهنجي خالي پڻيءَ ۽ روحاني ناآسودگيءَ جو احساس ٿيو ۽ انهن ڪيفيتن ۾ ماڻهو وجودي وارداتن جي ڪيفيتن ۾ گهيرجي ويو ۽ اميدن تي، خواهشن تي، آسرن تي زندگي گذارڻ لڳو.

پري پري تائين سک جو ڪو ترورو آهي،
جو منهنجي نظر مان اوجهل ڪڏهن ٿيو ناهي،
انهيءَ اميد تي گهاريان پيو گهنگهر جيون
ڏکن پٺيان ئي ايندو سک چيو آهي ڏاهي.(93)

آسرن ۽ عذابن کان مجبور ٿي اديب دنيا کي هڪ عذاب قرار ڏنو ۽ انسان جي هر حرڪت کي ڦٿڪڻ سمجهيو مثال رسول ميمڻ جو هي شعر ڏسو:

دنيا ناچ گهر آ،
جتي هر انسان
هڪ عذاب کان
ڦٿڪي ڦٿڪي لوڏائي ٿو(94)

جديد شاعرن جي شاعريءَ ۾ وجودي ڪيفيتون جديد وجوديت کان متاثر ٿي گهٽ لکيون ويون آهن، پر سماجي حالتن جي پس منظر ۾ پيدا ٿيندڙ داخلي ڪيفيتن جي پس منظر ۾ وڌيڪ لکيون ويون آهن. مختيار ملڪ جو شعر آهي:

جسم جسم آهي زخميل،
پٽڙ هر ڪنهن هٿ ڪنيل،
هر ڪوئي خوشيون ٿو چاهي،
ڏک اڪيلو ۽ پٽڪيل،
شهر جون سڀ سنسان گليون،
ماڻهو ماڻهوءَ کان وڇڙيل،

سور اهوئي ساڳيو آهين،
ڏاڍو آهين پر بدليل،
ياد ڪندو رهندو آ توکي،
توکان جو آهي وسريل،
جنهن کي گيت خوشي جا ڄاڻون،
تنهن ۾ به آ درد پريل.(95)

مختيار ملڪ جي هن غزل ۾ اهو تاثر اُڀري ٿو ته هر ماڻهو ڏک ۾ پيڙا جو اڻ کٽندڙ سلسلو ڪٽي پنڪي ٿو خوشي هڪ سراب ۾ دوکو آهي، ڇوته ان جي پنيان به هڪ درد آهي. مجموعي طور هتي ماڻهو مايوسيءَ ڏانهن وڃي ٿو ۽ ازل کان انسان ڏکيو آهي. خوشيون صرف خواهشن ۾ محدود آهن، قمر شهباز به اهڙي ڳالهه ڪئي هن شعر ۾:

قيدي آهي ڪوٺ ۾ ازل کان انسان،
الفت ۾ ايمان ڏکيو ليي ڏيهه ۾. (96)

هن شعر ۾ جبريت جو فلسفو موجود آهي ته انسان ازل کان قيد ۾ پابند آهي، جڏهن ته جديد وجوديت ۾ انسان آزاد آهي ۽ سندس بي پناهه آزاديءَ جو شعور ئي فرد لاءِ دهشت جو سبب بنجي ٿو ۽ دهشت انهي نيستي مان جنم وٺي ٿي، جيڪا فرد جي جوهر ۾ چونڊ جي عمل ۾ رڪاوٽ آهي، انهي ڪري ماڻهو مجبور آهي ته هو آزاد رهي، ايتري حد تائين جو آزاديءَ تان هٿ کڻڻ جو فيصلو به آزاديءَ جو نتيجو آهي. (97)

مجموعي طور اسان جديد سنڌي شاعريءَ جو جائزو وٺندي اهو محسوس ڪريون ٿا ته ادب جي جديد لاڙي ۾ سنڌي شاعري خالص جديد وجوديت جي پس منظر ۾ ناهي ڪيل، بلڪ سنڌي شاعريءَ ۾ هڪ ئي وقت مختلف رجحان ملن ٿا، اهوئي سبب آهي جو ڪنهن به شاعر کي خالص جديديت جو شاعر چئي نٿو سگهجي، بي ڳالهه اها آهي ته وجودي ڪيفيت کي محسوس ڪندي شاعرن جتي پيڙا اڪيلائي ڏک جي ڳالهه ڪئي آهي، اتي زندگيءَ کي مثبت راهه ڏيندي پيڙائن کان ڇوٽڪاري لاءِ پيار محبت ۾

عشق جي ڳالهہ ڪئي آهي ۽ سنسار جي جيئري هئڻ جو سبب ئي پيار کي قرار ڏنو آهي:

هي سڄو سنسار جيئرو آ پرين،
جيستائين پيار جيئرو آ پرين.(98)

يا

وندر منهنجي واٽ تي، ڳولڻ ۽ ڳائڻ،
تتيءَ ٿڌيءَ تند سان نيهڙو نڀائڻ،
پرينءَ کي پائڻ، رلندي پنهنجي راڳ ۾. (99)

انهيءَ مان ظاهر آهي تہ سنڌ جي وجودي فڪر ۾ هڪ منفرد پڌو آهي، اهو آهي زندگيءَ جي پيڙا ۽ ڪرب کي عشق سان متائڻ جو. هڪ طرف سنڌي سماج ۾ پيار ۽ محبت جو عنصر عورت ۽ ڌرتيءَ جي پوڄا جي پس منظر ۾ پيدا ٿيل آهي، ٻيو تہ فيوڊل دور ۾ روايتن ۾ جڪڙيل سماج ۾ عشق مروج قدرن ڪان بغاوت جو نالو آهي ۽ وجودي نڪتہ نظر مطابق پنهنجي حيثيت کي معنيٰ ڏيڻ لاءِ ۽ وجود جي هئڻ جو اعلان ڪرڻ لاءِ بغاوت ۽ روايتي قدرن کان انڪار ڪرڻ مان گذرڻو پوندو آهي ۽ ٿيون تہ سنڌ عشق ۽ امن جي سرزمين آهي، هتان جا زياده تر روايتي قصا ۽ داستان پيار ۽ محبت تي مبني آهن. انهيءَ مان اهو ثابت ٿئي ٿو تہ سنڌ ۾ وجودي فڪر هڪ منفرد نوعيت سان سدائين موجود رهيو آهي، پر اهو صرف داخليت يا فرد جي داخلي ڪٿا تائين محدود نہ رهيو آهي، بلڪ معروضيت ۽ معروضي اٿل پٿل سان سلهاڙيل رهيو آهي.

حوالا

1. رياض انور، سهڙيندڙ وچڙيا ڪين ورن، مرڪ پبليشرز حيدرآباد، ص 13
2. مهر ممتاز، ويچار، آگم پبلڪيشن ايجنسي حيدرآباد، پهريون 1980ع، ص 95
3. ماڻڪ، حويلي جا راز مرڪ پبليشرز حيدرآباد، 1983ع، ص 47
4. رياض انور، سهڙيندڙ وچڙيا ڪين ورن، ص 11
5. ايضاً، ص 13
6. ماڻڪ، رج ۽ پڙاڏا، ٽي ناوليٽ، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1992ع، ص 11
7. ايضاً، ص 17
8. ايضاً، ص 24
9. ايضاً، ص 24
10. ايضاً، ص 40
11. ايضاً، ص 31
12. ايضاً، ص 41
13. جالب افتخار، مرتب، نئي شاعري، نئي مطلوبات لاهور، پهلا، 1966ع، ص 102
14. ماڻڪ، رج ۽ پڙاڏا، ٽي ناوليٽ، ص 156
15. ماڻڪ، ٽي ناوليٽ، لڙهندڙ نسل، ص 172
16. ماڻڪ، ٽي ناوليٽ، پاتال ۾ بغاوت، ص 88
17. مهر ممتاز، ويچار، ص 100
18. C Brown, Distressed Mind, London Second 1949, P-63
19. مهر ممتاز، ويچار، ص 101
20. ماڻڪ، ساهه مٺ ۾، روشني پبليڪيشن ڪنڊيارو، 1992ع، ص 55
21. ايضاً، ص 52
22. گهلو نور، ٽٽل شيشا ۽ آڱريون، منصور پبليڪيشن حيدرآباد، 1981ع، ص 21
23. ايضاً، ص 25
24. ايضاً، ص 101

25. ايضاً، ص 105
26. ايضاً، ص 122
27. ايضاً، ص 125
28. ايضاً، ص 51
29. ايضاً، ص 47
30. شورو مشتاق احمد، ٽڪل جذبن جو موت، سهڻي ڏرتي پبلشنگ هائوس، حيدرآباد، ص 9
31. ايضاً، ص 8
32. شورو مشتاق احمد، ٽڪل جذبن جو موت، ڪهاڻي مٺل ماڻهوءَ جي پومي، ص 134
33. ايضاً، ص 127
34. شيخ اياز، ڪٿي نہ پيجبو ٽڪ مسافر، سنڌي ادبي اڪيڊمي، 1997ع، پهريون، ص 122
35. شورو مشتاق احمد، ٽڪل جذبن جو موت، ڪهاڻي (مٺل ماڻهوءَ جي پومي)، ص 10
36. جعفري خيرالنساءِ، منهنجو تخليقي سفر، سنڌيڪا ڪراچي، پهريون 1992ع، ص 71
37. ايضاً، ص 278
38. ايضاً، ص 246
39. ايضاً، ص 92
40. ايضاً، ص 130
41. ايضاً، ص 130
42. ايضاً، ص 130
43. ايضاً، ص 82
44. ايضاً، ص 53
45. مهر ممتاز، زندگيءَ جو وهڪرو، ساهت ڏارا پبليڪيشن ڪراچي، 1983ع، ص 4
46. مهر ممتاز، منزل، ساهت ڏارا پبليڪيشن ڪراچي، 1983ع، ص 18
47. پليجو رسول بخش، سنڌي ذات هنجن، سنڌي ادبي سنگت ايجنسي، 1983ع، ص 73

48. قاضي قيصر الاسلام، فلسفي کي بنيادي مسائل، ص 135
49. مهر ممتاز، منزل، ص 78
50. ميمڻ رسول، امن جي نالي، پارس اشاعت گهر سکر، پهريون ايڊيشن، 1977ع، ص 15
51. ايضاً، ص، ص 30
52. ميمڻ رسول، ڪافر ديوتا، ص 140
53. ايضاً، ص 27
54. ايضاً، ص 17
55. ميمڻ رسول، ابابيل جي آخري اڏام، سنڌي ساهت گهر حيدرآباد، 1993ع، ص 12
56. بلوچ محمد دائود، مرتب، چار ڪهاڻيڪار نقاد، منصور پبليڪيشن، 1983ع، ص 28
57. شاهه نورالهديٰ، جلاوطن، نيو فيلڊس پبليڪيشن حيدرآباد، ص 13
58. ايضاً، ص 44
59. ايضاً، ص 45
60. ايضاً، ص 47
61. ايضاً، ص 47
62. ايضاً، ص 187
63. ايضاً، ص 81
64. ايضاً، ص 86
65. بلوچ محمد دائود، مرتب، چار ڪهاڻيڪار، چار نقاد، ص 15
66. ايضاًم، ص 23
67. شيوڪاڻي هيرو، زندگي ۽ ڪئڪٽس، ص 39
68. ايضاً، ص 197
69. مهر ممتاز، سنڌ ۾ سنڌي ڪهاڻيءَ جي اوسر، ص 40
70. مهر رزاق، سڪون ڪٿي آهي، نئين دنيا پبليڪيشن، لاڙڪاڻو 1983ع، ص 34
71. اشرف طارق، سهڙيندڙ ، تخليق پبليڪيشن، آخري ڪتاب، جنوري 1979ع، ص 61

72. ڪارل ساگان، ترجمہ منصور سعيد، ڪائنات، فڪشن هائوس لاهور اول، 1976ع، ص 16
73. اشرف طارق، سهڙيندڙ، تخليق، ص 75
74. بلوچ محمد دائود، سهڙيندڙ چار ڪهاڻيڪار، چار نقاد، ص 97
75. شرجيل، پن ڇڻ ڪان پوءِ، ص 24
76. شيخ اياز پوئر پري آڪاس، نيو فيلڊ پبليڪيشن حيدرآباد، 1989ع، ٻيو ايڊيشن، ص 216
77. ايضاً، ص 226
78. شيخ اياز ڪلهي پاتم ڪينرو ساهت سيا پبليڪيشن الهاس نگر، 1987ع ص 69
79. شيخ اياز پوئري پري آڪاس، ص 196
80. مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ، 1/ 1981ع، ص 29
81. شيخ اياز پوئري پري آڪاس، ص 213
82. شيخ اياز پوئري پري آڪاس، ص 234
83. ايضاً، ص 229
84. ٽماهي مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ 2/ 1962ع، جلد-1، ص 25
85. ڪارل ساگان، ترجمہ منصور سعيد، ڪائنات، ص 147
86. مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ، 3/ 1968ع، ص 32
87. سومرو ادل، سهڙيندڙ، سنگت، سنڌي ادبي بورڊ، سنگت 1984ع، ص 99
88. ٽماهي مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ، 2، 3/ 1964ع، ص 79
89. شيخ اياز پوئر پري آڪاس، ص 239
90. گدائي عبدالڪريم، پڪڙا ۾ پهنوار، ضلعي ترقياتي ائسوسيئيشن جيڪب آباد، 1975ع، ص 92
91. ٽماهي مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1/ 1964ع، ص 32
92. سومرو ادل، سهڙيندڙ، سنگت، ص 125
93. عابد مظهر، روشن پبليڪيشن جو ڪتاب، حيدرآباد، 1981ع
94. ميمڻ رسول، او شاجي جي آشا، سنڌي ادبي سنگت مرڪز 1979ع، ص 61
95. ملڪ مختيار، روشني پبليڪيشن جو ڪتاب، حيدرآباد
96. مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 2 / 1962ع، جلد 11، ص 10

97. سي اي قادر، وجوديت، ص 108
98. سومرو ادل، سهڙيندڙ، شعر اياز گل، سنگت شاعري نمبر، ص 77
99. ٽماهي مهراڻ، سنڌي ادبي بورڊ حيدرآباد 4/ 1955ع، ص 11

باب چوٿون

1947ع- 1980ع واري عرصي جي سنڌي ادب جو فڪر

تت/ حاصلات

مجموعي طور تي سنڌي ادب جي فڪري ارتقاءَ جي پس منظر کي جانچڻ کان پوءِ 1947ع کان 1980ع تائين جي ادب ۾ موجود فڪر کي پرکڻ جي ڪوشش ڪئي وئي، جنهن کان پوءِ چئي سگهجي ٿو ته هندستاني اپکنڊ جو بنيادي مرڪز سنڌ رهي آهي. اسان جي هن تحقيق جي پس منظر ۾ سنڌ کي رکجي ته گهڻيون ڳالهيون واضع ٿي بيهن ٿيون. سنڌ قبل از تاريخ جي انهن پراڻين تهذيبن مان هڪ هئي جتي هزارين سال اڳ خوشحاليءَ امن، پيار ۽ محبت جو سماج قائم ٿيل هو. ڌرتي زرخيز هئي، زياده تر ميداني علائقو هو. سنڌو ندي هئڻ ڪري زراعت، واپار ۾ آساني هئي، ان کان علاوه هتان ماڻهن جو معاش، جانور پالڻ، پرڏيهي واپار تي به هو. هي سماج مادري (Matriarchal) سماج هو جنهن ۾ تخليقي قوتن جي وڏي اهميت هئي، ايتري قدر جو تخليقي قوتن جي پوڄا ڪئي ويندي هئي ۽ عورت ۽ ڌرتي خاص اهميت جون حامل هيون. هي سماج ۾ اخلاقي قدرن جي حوالي سان آزاد هو ۽ فطري لڳ لاڳاپا قبوليت ماڻيل هئا. اصل تضاد ماڻهن جو فطرت سان هو. تحقيق سان خبر پوي ٿي ته هن سماج جا ماڻهو زياده تر عملي ڪمن سان لڳل هوندا هئا، هنن جو زندگيءَ ڏانهن رويو ڏاڍو مثبت هو. انهن ماڻهن جي ڪهڙي نفسيات هئي ۽ ڪهڙو فلسفو هو انهيءَ جا واضع ۽ چٽا ثبوت نه هئڻ جي باوجود به سندن سماجي وهنوار، زندگيءَ ڏانهن مثبت رويو، تعميراتي آثار ٻڌائين ٿا ته هنن ماڻهن وٽ زندگيءَ جي وڏي اهميت هئي، ڪي به سماجي قدر اهڙا نه هئا، جيڪي زندگيءَ جي فطري تقاضائن کان ٻاهر هجن يا زندگيءَ کي جبري قدرن جو بار سهڻو پوي، انهيءَ جو هڪڙو سبب اهو هو ته سنڌ جي ڌرتيءَ تي ماڻهن جي اچڻ ۽ آباد ٿيڻ کان اڳ انهن ماڻهن کي

بيشمار تڪليفن مان گذرڻو پيو هوندو. تنهن ڪري انهن ماڻهن ۾ قدرتي طور خوف، دهشت، هراس ۽ ٻيون مختلف وجودي وارداتون موجود هونديون پر سنڌوءَ ڪناري آباد ٿيڻ کان پوءِ هنن ماڻهن کي ڪافي سک ۽ شانتي ملي، جنهن ڪري هنن ۾ زندگيءَ جو قدر وڌيڪ ملي ٿو.

ان کان پوءِ انهيءَ خوشحال خطي ۾ ڌارين جو اچڻ شروع ٿئي ٿو عالمن جي اها راءِ آهي ته ڌارين جي اهم نسلن مان سڀ کان پهرين هن خطي ۾ آريا آيا، جيڪي خانه بدوش هئا ۽ کيتي ٻاريءَ کان واقف نه هئا. سنڌي سماج ۾ آرين ۽ اڻ آرين جي ويڙهه به ٿي آهي، پر آخر آريا قابض ٿي ويا، پر چوته سنڌي سماج سڌريل هو تنهن ڪري آرين سنڌي ماڻهن جون سٺيون خاصيتون پنهنجايون، مثال طور، کيتي ٻاري سکي، جنگي ديوتائن جي پوڄا ڇڏي امن پسندي ۽ تخليقي ديوتائن کي پهنجايو وغيره پر ڪجهه محققن جي راءِ آهي ته هن خطي ۾ آريا آيا ئي ڪونه، جنهن مان ڪجهه يورپين (مئڪس ملر ۽ گرم صاحب) روسي ۽ سنڌ مان سراج ميمڻ صاحب هن راءِ جا آهن. سراج صاحب جو نظريو آهي ته واديءِ سنڌ جا ئي ماڻهو دنيا جي مختلف خطن ۾ ڦهليا آهن، انهن جي ٻوليءَ جو اثر مختلف هنڌن تي ٿيو آهي. مان سمجهان ٿو ته آريا جيڪڏهن آيا هئا ته اهو شروعاتي دور هو ۽ اهي سنڌ جي تهذيب ۾ ضم ٿي ويا هوندا، انهن جا فڪري ۽ نفسياتي اثر ايترا ماڻهن قبول نه ڪيا، جيترا هنن هتان جي تهذيب جا اثر قبول ڪيا. منهنجي خيال ۾ تحقيق مان انهيءَ ڳالهه جا واضع ثبوت مليا آهن ته سنڌ جا ماڻهو دنيا جي مختلف خطن ۾ ويا آهن، خاص طور سان هندستان جي مختلف خطن ۾ سنڌي ماڻهو آباد آهن. تحقيق ذريعي ثابت ٿيل آهي ته اڄ به جپسي ماڻهن جي ٻولين ۾ سنڌي لفظ موجود آهن (حوالي طور ڏسو خورشيد قائم خانيءَ جو ڪتاب ”پٽڪتي نسلين“) ۽ يوناني فلسفي ۾ وجودي طرز جو فڪر، يورپ جي جديد فلسفي ۾ وجودي اثر، هندستان ۾ ويدن، جين مت، ٻڌمت ۽ چارواڪ فڪرن ۾ سنڌي فڪر جا پڙاڏا ملن ٿا، جن تي تحقيق ڪرڻ جي ضرورت آهي. سراج جي نظريي مطابق سنڌ جا ماڻهو هندستان جي مختلف خطن ۾ ڦهلجندا ويا ۽ اتان جي مختلف جاگرافيائي ۽ پيداواري

حالتن جي ڪري ماڻهن جي مقامي ٻولين ۾ ڦيرو ٿيندو ويو. پر اچ بہ انهن ٻولين ۾ سنڌي ٻوليءَ جا اثر، لفظ نحوي سطح تي موجود آهن. تحقيق سان اها ڳالهہ سامهون آئي تہ سراج جي اها ڳالهہ بلڪل صحيح آهي ۽ نہ صرف ٻوليءَ جا اثر موجود آهن، بلڪ فڪري اثر بہ موجود آهن. جن جا عڪس اسان کي ويدن ۾ ملن ٿا، بلڪ ويدن ۾ هڪ تاريخي ارتقا جو تسلسل موجود آهي. جيئن جيئن سماج بدلجي ٿو تہ انهيءَ سماج جو عڪس هڪ ڪان ٻئي ويد ۾ تبديل ٿيندو ملي ٿو تنهن ڪان پوءِ جين مت ۽ ٻڌمت ۾ بہ اهڙي ئي فڪر جا عڪس موجود آهن. هنن فڪرن ۾ وجودي وارداتن جي وڏي اهميت آهي، پر هڪ ڳالهہ واضح آهي تہ هنن فلسفن ۾ وجودي فڪر جو منفي انداز موجود آهي، جنهن جو تفصيل ڪجهہ هن ريت ڏسڻ ۾ آيو تہ زندگيءَ بابت مابعدالطبعياتي سوال بي انداز اٿاريل آهن، مثال موت ڇا آهي؟ زندگي جو جوهر ڇا آهي؟ حقيقت ڇا آهي؟ مايا فريب آهي يا حقيقت آهي؟ هاڻي صورتحال آهي تہ مايا تياڳي ڇڏڻ ۽ ساڌو ٿي وڃڻ زندگيءَ جو منفي پاسو ضرور آهي، پر وجودي فلسفي جو هڪ ڍنگ آهي. انهيءَ ڪان پوءِ چارواڪ فلسفو اڀريو. چارواڪ فلسفي جي تحقيق مان خبر پوي ٿي تہ هن فلسفي ۾ وجودي طرز جو ئي فڪر موجود آهي، پر هي وجوديت جو مادي پهلو آهي، ڇوتہ زندگيءَ جو ڪوبہ جوهر ناهي پوءِ تياڳي بنجي يا مايا پرست دارومدار چونڊ تي آهي. چارواڪ ۾ زندگيءَ کي صرف خوشي حاصل ڪرڻ جو ذريعو سمجهيو ويو آهي. هنن جو مقصد هو تہ زندگيءَ جو انجام موت آهي، تنهن ڪري موت جو انتظار ڪرڻ بجاءِ زندگيءَ کي مسرتن ۽ لذتن ۾ گذارجي. اهڙيءَ طرح هڪ ئي فلسفي جا مختلف رخ هندستان ۾ موجود ملن ٿا. تحقيق ڪندي صورتحال اسان جي سامهون اها اچي ٿي تہ انهن سڀني جي فڪر جو بنياد سنڌ وادي آهي، ڇوتہ هي خطو سڀني تهذيبن کان پراڻو آباد آهي، تنهنڪري جهڙيءَ طرح اهو سمجهيو وڃي ٿو تہ هندستان جون گهڻيون ٻوليون سنڌ مان نڪتيون آهن. اهڙيءَ طرح نتيجو ڪڍي سگهجي ٿو تہ هندستان جا گهڻا فلسفا بہ سنڌي فڪر مان نڪتا آهن. تنهن ڪري اهو چوڻ تہ سنڌي ادب تي يا سنڌي ماڻهن تي ويدانيت، جين مت ۽ ٻڌمت

جو اثر آهي، غلط آهي، بلڪ ائين چئجي تہ انهن سيني فڪرن جو بنياد سرزمين سنڌ آهي، جيڪي پوءِ مختلف علائقن ۾ مختلف اثر قبول ڪندا رهيا ۽ وري موٽي ايندا رهيا، اُن ڪري انهن فڪرن ۾ موجود منفي اثر بہ سنڌ ۾ ڪٽي آيا ۽ انهن جو اثر بہ ٿيو.

تحقيق مان خبر پوي ٿي تہ سرزمين سنڌ جي پنهنجي فڪر جي شڪل وجودي فڪر جهڙي آهي، جنهن کي اسان وجوديت چئي سگهون ٿا ۽ وجودي فڪر فطرتي فڪر آهي، جيڪو وجود سان لاڳاپيل ۽ سوچ جو لازمي حصو آهي، نتيجي طور هي فڪر دنيا جي ڪجهہ حصن ۾ پاڻمرادو بہ ايريو آهي.

انهيءَ ڪان پوءِ سنڌ ۾ اسلام مذهب آيو. اسلام سنڌ ۾ عرب واپارين جي اچ وڃ ۽ سنڌ ۾ عربن جي ڪاهہ ڪان پوءِ باقاعده آيو. انهيءَ جو هڪڙو نتيجو اهو نڪتو تہ سنڌين ۽ عربن جي علمي ڏي وٺ ٿي، سنڌي ماڻهن عربن سان اسلامي فڪر ۽ عربن سنڌ مان وجوديت جا فڪري لاڙا حاصل ڪيا. انهيءَ ڪان علاوه ادبي طور بہ هنن جي پاڻ ۾ ڏي وٺ ٿي ۽ اڳتي هلي اسلام ۾ عربن وٽ تصوف جو فڪر ايريو. چوتہ سنڌ ۾ تصوف جي لاءِ اڳ ۾ ئي ماحول سازگار هو انهيءَ ڪري سنڌ ۾ اسلامي تصوف، صوفي مت جي شڪل ۾ ايريو. جيڪو دراصل وجودي فلسفي جي ئي هڪ شڪل آهي.

غور سان ڏٺو وڃي تہ دنيا جي تقريباً سيني فڪرن ۾ اسان کي وجودي فڪر جا نشان ضرور ملندا، مثال، عيسائيت، اسلام، هندومت، جديد يورپي فلسفو انهيءَ ۾ خاص طور سان اسپنوزا، ڊيڪارٽ وغيره ۾ اسان کي وجودي فڪر جا نڪتا ملن ٿا. تحقيق دوران خبر پئي تہ وجودي فلسفو ڪنهن فلسفي مان نہ نڪتو آهي نہ وري اهو فلسفو ڪنهن مذهب جي ميراث آهي، بلڪ هي فڪر فطرتي آهي، جنهن جي ايرڻ لاءِ وجود جو هئڻ ئي ڪافي آهي، يعني هي فڪر وجود سان لاڳاپيل آهي ۽ انساني وجود جو سڀ ڪان پراڻو ۽ خودرو ايرڻ وارو فڪر آهي.

اڳتي هلي سنڌ ۾ ادب جي شروعات ٿي، جنهن ۾ باقاعده شاعر قاضي قادن اسان کي ملي ٿو. هن جي شاعريءَ ۾ اسان کي صوفي مت جو فڪر ملي ٿو پر ياد رهي تہ سڄي دنيا جي تصوف ڪان سنڌ جو تصوف نرالو

آهي. عام طور سان سنڌ جي فڪر کي صوفي مت چيو ويجي ٿو. هن فڪر ۾ ڪنهن بہ قسم جو جنون ناهي، نہ هن فلسفي ۾ دنيا تياڳڻ جي ڳالھہ آهي ۽ نہ وري دنيا ئي وهنوار ڪان پري رهڻ جي ڳالھہ آهي. ساڳئي وقت هن فلسفي ۾ انسانيت جو پاسو ڏاڍو مضبوط آهي، پوءِ چاهي اهو ڪير بہ هجي، هندو، مسلم، ٻڌ، جيني وغيره پر سنڌ جي فڪر ۾ اهو صرف انسان هوندو. انهيءَ جو ثبوت اهو آهي تہ شاهہ لطيف هجي يا خواجہ محمد زمان هنن جي مريدن ۾ هندو بہ هئا، مسلمان بہ هئا، هو بہ اڪيائي نہ ڪندا هئا. سڀني سان هڪ جهڙو هلندا هئا ۽ دنيا جو وهنوار بدستور ڪندا هئا. ان ڪان علاوه سنڌ جي صوفين وٽ ڪوبہ جنون نہ هو. بلڪ هو انسان ۾ خدا جو جلوو ڏسي انهيءَ سان محبت ڪرڻ جو درس ڏيندا هئا. مطلب تہ سنڌ جي فڪر جو جوهر وحدت الوجود جي صورت ۾ نمايان هو.

عام طور سان تصوف جا مختلف سلسلا آهن، جن ۾ قادري سلسلو، چشتي سلسلو، سهروردي سلسلو، قلندري سلسلو وغيره نمايان آهن ۽ چيو ويندو آهي تہ مختلف درويشن انهن سلسلن کي وڌايو پر سنڌ ۾ ڏٺو ويجي تہ هوبهو اهي سلسلا نہ هليا آهن، مثال قادري سلسلي ۾ موسيقيءَ جي منع ٿيل آهي، پر شاهہ لطيف قادري سلسلي جو پوئلڳ هئڻ جي باوجود بہ سماع جون محفلون سجائيندو هو. بلڪ سنڌ ۾ تمام گهڻا صوفي درويش سماع جون محفلون ڪندا هئا، وري ٻئي طرف وحدت الشهود جو فڪر جيڪو مجدد الف ثانيءَ کان ٿيندو سنڌ ۾ جڏهن خواجہ محمد زمان تائين پهچي ٿو تہ بلڪل بدلجي وڃي ٿو ۽ منجهانئس انسانيت دوستيءَ جي سرهاڻ ملي ٿي، جنهن جو ثبوت اهو آهي تہ خواجہ محمد زمان وٽ جتي مسلمان مريد ويهندا هئا اتي هندو مريد بہ ويهندا هئا ۽ وٽس ڪوبہ جنون نہ هو. تعصب يا انتها پسندي نہ هئي ۽ سندس شاعريءَ مان انسانيت دوستي ۽ پيار امن جو فڪر ملي ٿو.

سنڌي فڪر جو جوهر ۽ عروج اسان کي شاهہ لطيف وٽ ملي ٿو. تحقيق مان ڳالھہ سامهون آئي تہ شاهہ صاحب وجودي فڪر جي پاسي کي بہ پنهنجي شاعريءَ ۾ پيش ڪيو آهي، انسان جون جملي ڪيفيتون منفي ۽ مثبت اظهاريون اٿس. انهيءَ کان پوءِ سچل سرمست جلالي انداز ۾ وجودي

فڪر ڪي ڪليو اظهاريو آهي ۽ انا الحق جو نعرو هنيو اٿس. سندس فڪر جون گهڻيون ڳالهيون اسان دنيا جي مختلف وجودي فلسفن سان پيٺي سگهون ٿا. جيڪي هن مقالي ۾ موجود آهن ۽ اهڙيءَ طرح سان سنڌ جي وجودي فڪر جون ڪڙيون دنيا جي وجودي فڪر سان ملن ٿيون.

ان کان پوءِ سنڌ تي انگريزن قبضو ڪيو انگريزن جي اچڻ کان پوءِ سنڌي صورتخطي 54-1853ع ۾ ٺهي. ساڳئي وقت انگريزن ادب علم ۽ سنڌي ٻوليءَ ۾ دلچسپي ورتي. نتيجي طور سنڌيءَ ۾ پرڏيهي علم ادب متعارف ٿيو ۽ سنڌ ۾ وڏا عالم جهڙوڪ: مرزا قليچ بيگ، ڀيرومل آڏواڻي، ڊاڪٽر گربخشاڻي، علامه دائود پوٽو ۽ علامه آءِ آءِ قاضي وغيره پيدا ٿيا. هنن عالمن جون ادبي طور وڏيون خدمتون سرانجام ڏنل آهن ۽ ساڳئي وقت هنن جي ادبي ڪاوش ۽ علمي رويي ۾ صوفي مت وارو فڪر موجود هو. انهيءَ کان علاوه انگريزن جو شروعاتي دور به انهيءَ فڪر جا آثار ڏئي ٿو. مثال طور: قادربخش بيدل، مصري شاه، سانگي، خليفو گل وغيره. هنن جي شاعريءَ ۾ اسان کي دنيا جا ٻه پهلو هڪ مايا ۽ ٻيو روحاني رمزون ملن ٿيون. پر مجموعي طور هنن جي شاعريءَ ۾ صوفي مت موجود آهي.

سنڌي نثر به باقاعده هن دؤر ۾ شروع ٿيو جنهن ۾ ٻه دؤر اسان ڏسون ٿا: هڪ پهريون دؤر جنهن ۾ تحقيق تي زور آهي، ڀيرومل جنهن سنڌي ٻوليءَ ۽ سنڌي تاريخ تي تحقيق ڪئي. ڊاڪٽر گربخشاڻي جنهن جي شاه عبداللطيف تي ٿيل تحقيق سنڌي ادب ۾ هڪ اعليٰ مقام رکي ٿي، خاص طور سان شاه عبداللطيف جي سوانح حيات ۽ سندس فڪر جي اپٽار تي ٿيل ڪم قابل تعريف آهي. ان کان پوءِ علامه آءِ آءِ قاضيءَ جي به شاه عبداللطيف تي ٿيل تحقيق قابل تعريف آهي. ۽ ٻئي دؤر ۾ اسان کي امر لال هنگوراڻي، شيخ اياز ۽ ڪجهه ٻيا اديب ملن ٿا. جن جي لکڻين ۾ سنڌي ماحول ۽ سنڌي ماڻهن جي نفسيات ۽ ڏارين جا رويا ظاهر ٿين ٿا. ساڳئي وقت امر لال هنگوراڻي جي ڪهاڻين ۾ اسان کي صوفي مت واري فڪر جون جهلڪيون ۽ سنڌي ماڻهن جا نفسياتي رويا ملن ٿا. مثال سندس

ڪهاڻي ”رانجهوءَ سندي رمز“ ۽ ”ادو عبدالرحمان“ وغيره اهڙي فڪري طرز جون آهن.

سنڌ جي سرزمين جي خصوصيت اها رهي آهي تہ هتان جو مثبت فڪر انسانيت پسندي، امن، پيار، پائيچارو هميشہ ڪنهن نہ ڪنهن شڪل ۾ موجود رهيو آهي. جڏهن هندستاني اپکنڊ ۾ طبقاتي نظام، ذات پات، اونچ نيچ، پيد پاءُ شروع ٿيو ان وقت، ٻڌمت، جين مت، چارواڪ جهڙا فڪر ردعمل طور ظاهر ٿيا ۽ اهڙين نفرتن کي ختم ڪرڻ جون ڪوششون ٿيون. جڏهن هن کنڊ ۾ اسلام پکڙيو، آباديءَ جي وڏي انگ جي مسلمان ٿيڻ کان پوءِ مذهبي طور هندو ۽ مسلم تفريق پيدا ٿي تہ ڪٿي ڪٿي نفرتون پيدا ٿيون، ماڻهن ۾ جنون پيدا ٿيو پر انهيءَ باهہ کي گهٽ ڪرڻ لاءِ ڪيترائي درويش، عالم پيدا ٿيا ۽ مختلف فڪر پيدا ٿيا، جن ۾ ڀڳتي تحريڪ بہ اهم آهي. هن تحريڪ ۾ خاص طور سان ڀڳت ڪبير، نام ديو، رامانج، گرونانڪ اهم ڪردار هئا، جن هندو مسلم تفريق کي گهٽائڻ جون ڪوششون ڪيون ۽ تنهن کان پوءِ سنڌ جي صوفين جو وڏو ڪردار رهيو پر انهيءَ جي باوجود بہ مسلمان ۽ هندن ۾ جاگيردارن، سرمائيدارن عالمي سامراج پنهنجن مفادن خاطر تضاد اپاريا، نفرتون پيدا ڪيون ۽ اهوئي سبب آهي جو هندستان جي آزاديءَ جي تحريڪ وقت ڪانگريس ۾، موجود ڪن انتہa پسندن جي روين جي ڪري مسلم ليگ الڳ ملڪ جو نعرو هنيو.

۽ اهڙيءَ طرح 1947ع ۾ هندستان انگريزن خالي ڪيو ۽ پاڪستان ۽ هندستان بہ الڳ ملڪ وجود ۾ آيا. برصغير جي تاريخ ۾ هندو مسلم فسادن جو اهو سڀ کان وڏو واقعو هو، جنهن ۾ ورهاڱي جي بهاني قتل وغارت شروع ٿي. هندستان مان مسلمانن جي لڏي اچڻ کان پوءِ سنڌ ۾ بہ فساد شروع ٿي ويا، جنهن جي ڪري سنڌ ۾ موجود هندو عدم تحفظ جا شڪار ٿيا ۽ انهن بہ لڏڻ شروع ڪيو. سنڌ مان هندن جو لڏڻ سنڌين لاءِ وڏو واقعو ثابت ٿيو ڇو تہ هندو زياده تر شهري ۽ وچيون طبقو هو ۽ هر قوم جي ثقافت تهذيب ۽ جدت وچئين طبقي جي ذريعي ظاهر ٿيندي آهي ۽ وڏي ڳالهہ تہ سنڌ جو هنر، علم و ادب هندن ۾ نمايان هو پر انهن جي لڏڻ کان پوءِ

سنڌ جي شهري تهذيب ۾ خال پيدا ٿي ويو. انهيءَ جڳهه تي هندستان مان لڏي آيل مهاجر اچي آباد ٿيا. هندستان مان لڏي آيل مسلمان چو ته ٻولي، رهڻي ڪهڻيءَ ۾ توڙي فڪري ۽ نفسياتي طور سنڌين کان مختلف هئا. تنهن ڪري سنڌي قومي وحدت ۾ فرق پيو.

پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ ون يونٽ ٺهيو. جنهن جي نتيجي ۾ اهو فڪر ظاهر ٿيو جنهن مطابق پاڪستان ۾ رهندڙ ماڻهو هڪ پاڪستاني قوم جا فرد قرار ڏنا ويا. جن جي قومي ٻولي اردو ۽ قومي مذهب اسلام ۽ تهذيب ۽ ثقافت مغليه طرز جي اسلامي ثقافت هئي، نتيجي طور سنڌي قوم، ٻولي، تهذيب، تاريخ کان انڪار ڪيو ويو. جيتوڻيڪ پاڪستان جي ٺاهڻ ۾ سنڌي ماڻهن جو وڏو هٿ هو. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌي اديبن اسلامي نڪته نظر ۽ پاڪستاني قومي هيرن تي شعر به چيا، جيڪي هن مقالي ۾ نموني طور ڪجهه ڏنا ويا آهن. پر اڳتي هلي ڪن اڳواڻن جي غلط پاليسن سبب رياستي فڪر ۽ سنڌي فڪر ۾ تضاد واضع ٿيندا ويا. اهي تضاد انهيءَ وقت وڌيڪ اڀري آيا، جڏهن ڪو وقت اهڙو آيو جو سنڌ جي ماڻهن جا حق پائمال ٿيڻ لڳا ۽ سنڌي ٻوليءَ کي جهڙوڪر رد ڪيو ويو. نتيجي طور سنڌ ۾ مزاحمتي تحريڪ شروع ٿي، ۽ چوٿين مارچ جو واقعو ٿيو. هن واقعي کان پوءِ باقاعده سنڌ ۾ مزاحمتي تحريڪ قومي رنگ ورتو ۽ سنڌ سراپا احتجاج بنجي ويئي.

هن مقالي ۾ مزاحمت جي فڪري پس منظر ۽ سنڌ ۾ مزاحمت جي تاريخ جو به جائزو ورتو ويو آهي ۽ اها تحقيق ثابت ڪري ٿي ته مزاحمت به وجود جو هڪ حصو آهي، جيڪو ذات جي اظهار ڪرڻ ۾ نمايان حيثيت رکي ٿو اهوئي سبب آهي جو ڏند ڪٿائن کان وٺي تاريخ جي رومانوي قصن ۾ مزاحمت موجود آهي. پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ سنڌ ۾ مزاحمتي تحريڪن جي پس منظر ۾ باقاعده مزاحمتي ادبي تحريڪ هلي. هي مزاحمتي ادب جو سونهري دؤر هو جنهن ۾ سنڌي ادب باقاعده قومي حيثيت ۾ اڀريو. بلڪ تحقيق دوران اها ڳالهه سامهون آئي ته مزاحمتي ادب سنڌ ۾ قومي شعور وڌايو ۽ سنڌي ماڻهو باقاعده پنهنجي ڌرتيءَ، پنهنجي ٻوليءَ ۽ ثقافت سان

محبت ڪرڻ لڳا. ساڳئي وقت هن ادب ۾ معاشي، سماجي ۽ سنڌي فڪر جا پهلو نمايان هئا. هن تحريڪ ۾ اديبن مزاحمتي ادبي تخليقون ڪيون ۽ عملي طور ويڙهه به ڪئي، رياستي سختيون سنيون، اهائي تحريڪ هئي جنهن ۾ سنڌ جي اصلوڪي ۽ پاڪستان جي سرڪاري فڪر جو فرق بلڪل واضع ٿي پيو. جنهن جو اثر سماج، ادب ۽ رياست تي به پيو. هن تحريڪ جي نمايان اديبن ۾ حيدربخش جتوئي، محمد ابراهيم جويو، شيخ اياز، عبدالڪريم گدائي، حميد سنڌي، تنوير عباسي، نياز همايوني، سرويچ سجاولي، ابراهيم منشي، امرجليل، طارق اشرف وغيره هئا.

تحقيق مان خبر پوي ٿي ته هن تحريڪ جا اثر سنڌي قوم تي تمام گهڻا پيا. سنڌي قوم ۾ باقاعده ادبي، سياسي، سماجي، فڪري شعور پيدا ٿيو ۽ ساڳئي وقت اها به ڳالهه سامهون آئي ته سنڌي ادب ۾ مزاحمتي تحريڪ فڪري طور مثبت ۽ ترقي پسند هئي.

هن ڏس ۾ اها به تحقيق ڪئي ويئي ته دنيا جي مختلف فڪرن جا ۽ لاڙن جا سنڌي ادب تي ڪهڙا اثرا پيا ۽ هر ايندڙ لاڙي جو ڪهڙو فڪري پس منظر هو ۽ انهيءَ تحريڪ جو سنڌ جي فڪر سان ڪهڙو تعلق هو. مثال، رومانوي تحريڪ: عام طور سان اسان وٽ رومانويت ۽ رومانيت جي فرق ڪي نه سمجهيو ويندو آهي، بلڪ سمجهيو ويندو آهي رومانويت معنيٰ عشق محبت پر حقيقت ۾ رومانويت جو رڳو عشق محبت سان تعلق ڪونهي، هن ٿيسز ۾ رومانويت جي فڪر ڪي تفصيل سان پيش ڪيو ويو آهي ۽ تحقيق دوران اهو نتيجو نڪتو ته رومانويت جيتوڻيڪ يورپ جو هڪ ادبي لاڙو هو. جنهن جو فڪري پس منظر روسو جو فلسفو سمجهيو وڃي ٿو ۽ ادبي طور وليم ورڊس ورٿ ۽ ڪولرج ڪي هنن جو بنيادي محرڪ سمجهيو وڃي ٿو. پر رومانويت وجودي فلسفي جو هڪ منطقي نتيجو آهي ۽ رومانويت انساني فطرت جو هڪ لاڙو آهي، ڇوته وجودي فلسفي ۾ زندگيءَ جو متحمل ڪوبه عمل ناهي، فطرت ۽ ڪائنات سان زندگيءَ جو ڪو حقيقي رشتو ناهي، تنهن ڪري پاڻ ڪي فطرت سان ڪائنات سان جوڙي رکڻ ۾ زندگي آهي ۽ اهو زندگيءَ جو رشتو رومانوي آهي، ٻي معنيٰ ۾ زندگيءَ جو بنياد ئي

رومانويت آهي، يعني تصور، تخيل، خواب نما رنگ، داخلي جذبا ۽ احساس زندگيءَ کي خوشگوار بنائين ٿا، اهي نہ هجن تہ زندگي بي ڍنگي ۽ ذهني دٻاءَ جو شڪار ٿي پوي، ماڻهو مايوسيءَ جي اوڙاهہ ۾ وڃي ڪري، اهوئي سبب آهي جو سنڌي ادب ۾ رومانويت هر دؤر ۾ رهي آهي. جيتوڻيڪ رومانويت جو نالو هڪ خاص يورپين تحريڪ کان آيل آهي، پر اهڙي قسم جو لاڙو سنڌ ۾ مخصوص دؤر ۾ نہ رهيو آهي، بلڪ سنڌ ۾ هر دؤر ۾ اهو لاڙو موجود رهيو آهي، مثال طور اسحاق آهنگر جي پهرئين شعر: "ٿيان مان جهرڪ ويهان پرينءَ جي سپ تي" ۾ رومانويت موجود آهي، ان کان پوءِ شاهہ ڪريم، شاهہ لطيف کان وٺي شيخ اياز تائين اسان کي رومانويت ملي ٿي. تنهن ڪري رومانويت واري فڪر جو ڪو مخصوص دؤر سنڌ ۾ نہ رهيو آهي.

سنڌ ۾ صوفي مت ۾ حسن، عشق، تصور، تخيل جي وڏي اهميت رهي آهي ۽ اهي سڀ عنصر رومانويت ۾ موجود آهن، جنهن ڪري سنڌ ۾ رومانويت وارو فڪر سنڌي فڪر جي هڪ ڪڙيءَ طور رهيو آهي. سنڌ ۾ پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ بہ رومانوي ادب اسان کي ملي ٿو. جنهن ۾ عثمان ڏيپلائيءَ جو ناول "سانگهڙ"، سراج جا ناول "پڙاڏو سوئي سڏ"، "مرڻ مون سين آءُ"، "منهنجي دنيا مرگهہ ترشنا" وغيره. ان کان پوءِ آغا سليم جا ناول "همہ اوست"، "بہ ننديا ناول" ۽ ڪهاڻيون فڪري طور تصوف ۽ تاريخي ناولن کان علاوه رومانوي پڻ آهن. انهيءَ سان گڏ امرجليل، موهن ڪلپنا، تنوير عباسي وغيره. هنن ليکڪن جي خاص ڳالهہ اها آهي تہ هنن جي رومانويت هوا ۾ لٽڪيل ناهي، بلڪ سنڌ جي تاريخ، صوفي مت ۽ معاشي پهلوءَ سان ڳنڍيل آهي.

تحقيق ۾ اها ڳالهہ سامهون آئي تہ سنڌ ۾ هرهڪ لاڙي ۽ فڪري پس منظر جا الڳ الڳ اديب ناهن، بلڪ هڪ اديب جي ڪاوشن ۾ هڪ کان وڌيڪ لاڙا موجود آهن. مثال طور امرجليل، شيخ اياز اهڙا ليکڪ آهن جن جي ادبي ڪاوشن ۾ هر فڪري لاڙو موجود آهي.

تنهن کان پوءِ ترقي پسند تحريڪ جو هڪ دؤر شروع ٿئي ٿو. هن لاڙي جو بنيادي محرڪ مارڪسي فلسفو آهي ۽ ساڳئي وقت سڄي دنيا ۾

طبقاتي جدوجهد ۽ پورهيت حڪومت قائم ٿيڻ جو اثر سنڌ ۾ تمام گهڻو ٿيو. سنڌ ۾ مارڪس ازم جي قبول ڪرڻ جا مختلف سبب هئا. هڪ تہ سنڌ پهريائين جنوني مذهب جي قائل نہ هئي. ماڻهن جي نفسيات ۾ صوفي مت، انسانيت پسندي، امن، پيار جا لاڙا اڳ ۾ ئي موجود هئا. ان کان علاوه سنڌ ۾ پاڪستان جي سرڪاري فڪر سان تضاد جي نتيجي ۾ سنڌي قوم ۾ احساس محرومي پيدا ٿي چڪي هئي، جنهن ڪري مارڪسي فلسفو ۽ طبقاتي جدوجهد سنڌي قوم کي ڏاڍي پرڪشش لڳي، انهيءَ کان علاوه سنڌ ۾ اساسي شاعريءَ ۾ روشن خيال پهلو اڳ ۾ ئي موجود هئا ۽ ساڳئي وقت شاهہ عنايت صوفيءَ جي جدوجهد بہ اهڙي ئي فڪر جي آئينہ دار هئي، سندس نعرو هو تہ ”جيڪو کيڙي سو کائي“ ۽ انهيءَ جو معاشي بنياد ائين هو جيئن جديد سوشلزم جي نظريي ۾ آهي. تحقيق دوران هيءَ ڳالهہ سامهون آئي تہ ترقي پسند ادب صرف مارڪس ازم جي پس منظر ۾ سنڌ ۾ پيدا نہ ٿيو بلڪ هن ادب ۾ عوام جا ڏک، عوامي مسئلا، امن، پيار، محبت ۽ انسانيت جا اهڙا گڻ جيڪي سنڌ ڌرتيءَ جي وجودي فڪر ۾ موجود آهن، شامل هئا. سنڌ جي ترقي پسند ادب ۾ حيدربخش جتوئي، شيخ اياز، سراج، جمال ابڙو، امرجليل، رسول بخش پليجو، خاڪي جويو، عبدالڪريم گدائي، فتاح ملڪ وغيره بيشمار اديب ترقي پسند لاڙي جا نمايان اديب هئا. خاص طور سان 70 واري ڏهاڪي ۾ ترقي پسنديءَ جو سنڌ ۾ عروج هو. هن لاڙي سان گڏ سنڌ ۾ قوم پرستيءَ جو لاڙو بہ گڏ گڏ هلندو رهيو.

ترقي پسند تحريڪ جو زياده زور سنڌ ۾ هو ۽ سنڌي نوجوانن ۾ ترقي پسند تحريڪ سياسي ۽ ادبي طور تمام تيزيءَ سان ڦهلجي رهي هئي، جنهن ڪري حڪومت جي عتاب هيٺ بہ سنڌي زياده آيا. خاص طور سان 83ع واري ايم آر ڊي تحريڪ جنهن ۾ هڪ ئي وقت ٽي عنصر هئا، هڪ حڪومت خلاف نفرت ٻيو قومي جدوجهد ٽيون ترقي پسند تحريڪ. هن تحريڪ ۾ سنڌي ماڻهن سان جيل ڀرجي ويا ۽ تمام وڏي پئماني تي سنڌي ماڻهن جو قتل ڪيو ويو.

ترقي پسند تحريڪ ۾ ڪجهہ خاميون بہ هيون مثال، اجتماعيت پسندي، سٺي ڳالهہ آهي پر ان جي ڪري انفرادي ذات کي نظر انداز ڪرڻ

يا قربانيءَ جو رومانس جنهن ۾ حقيقت کي نظرانداز ڪيو ويندو هو. ان ڪان علاوه ڪميونسٽ نڪتہ نظر رکندڙ نوجوان سماج جي رسمن رواجن ۽ قدرن کان ڪٽجندا ويا ۽ هنن ۾ انارڪي ڦهلجي ويئي. ان ڪان پوءِ سنڌي ترقي پسند ادب تي اهي الزام هڻا تہ اديب خالص سماج جون اوڻايون ظاهر ڪري انقلاب جو ڏس ڏين ٿا. ادب ۾ انفرادي ذاتي ۽ داخلي جذبن جا ڪابہ اهميت ناهي، اديب تي ڪميونسٽ نظريو مڙهيو وڃي ٿو تہ هو ادب ۾ داخلي جذبن جي اپٽار بدران سماجي مسئلن کي ظاهر ڪري ۽ حل ٻڌائي. ساڳي ئي وقت ان دور ۾ ترقي پسند تحريڪ جا ڪافي مثبت اثر بہ پيا، جيئن سنڌي نوجوانن ۾ پڙهائيءَ جو رجحان وڌيو، دنيا جي ادب کان واقف ٿيا، منجهن سياسي شعور وڌيو ۽ سماج مايوسيءَ ڏانهن وڃڻ بدران اميد افزا ٿيو. ساڳئي وقت نوجوان دنيا جي ٻين مختلف جديد تحريڪن کان بہ واقف ٿيا، مثال وجوديت، جديد وجوديت جنهن کي جان پال سارتر سان منسوب ڪيو وڃي ٿو. سڄي دنيا ۾ هن تحريڪ بي پناهہ مقبوليت ماڻي. سنڌ ۾ بہ هي فلسفو پرڏيهي ادب ذريعي پهتو ۽ تمام گهڻا نوجوان هن فڪر جا پوئلڳ ٿيا. هنن انهيءَ فڪري طرز جون ڪهاڻيون بہ لکيون. هن ادبي تحريڪ ۾ وجودي فڪر جا تمام گهڻا رنگ شامل هئا، جنهن ۾ مايوسي زندگيءَ کي واهيات سمجهڻ، لاحاصل نتيجو سمجهڻ، دهشت، موت ۽ بوريت جهڙيون وارداتون ادب ۾ نمايان ڪرڻ وغيره. پر ساڳئي وقت هن تحريڪ جا ڪجهہ مثبت پاسا بہ هئا، جنهن ۾ ماڻهوءَ جو پاڻ تي ڀاڙڻ، زندگيءَ جي اهميت جتائڻ، جدوجهد ڪرڻ وغيره جهڙا پهلو بہ ادب ۾ اڀاريا ويا. مثال مشتاق شورو، هن جي ادبي ڪاوشن جي فرد جي ذات ۾ زياده تر داخلي مايوسي ۽ بي مقصديت نظر اچي ٿي. اسان چئي سگهون ٿا تہ مشتاق شوري وجوديت جي منفي پاسي جي نمائندگي ڪئي، نورالهديٰ شاهہ داخلي بغاوت ۽ فرد جي گهٽ ٻوسٽ واري صورتحال کي ادب ۾ پيش ڪيو. ڪيهر شوڪت، شرجيل، ڪيلاش، ممتاز مهر، رسول ميمڻ، رزاق مهر، مدد علي سنڌي، هنن اديبن وجوديت جا منفي ۽ مثبت پاسا اڀارڻ جي ڪوشش ڪئي، خاص طور سان هي اديب ان وقت البرٽ ڪاميو ۽ سارتر کان گهڻا متاثر هئا. ساڳئي وقت ماڻڪ هڪ منفرد ۽ گهڻ پاسائون ليکڪ ٿي اڀريو. جنهن نہ صرف

وجوديت جا داخلي پاسا اپاريا بلڪ وجود جو سائنسي طور تجزيو بہ ڪيو. فطرت ۾ وجود جي بيهڪ ڪي سمجهڻ جي ڪوشش ڪئي ۽ هن سنڌي ڪهاڻيءَ ۾ وجودي فڪر ڪي سنڌ ۾ سماجي مسئلن ۽ انسان جي فطرتي مسئلن سان گڏي پيش ڪيو. ماڻڪ سنڌيءَ ۾ جديديت جي لاڙيءَ جو عروج هو.

تحقيق دوران اها ڳالهہ بہ سامهون آئي تہ وجودي فڪر جي پس منظر ۾ ايندڙ جديديت جو لاڙو سنڌ لاءِ بلڪل نئون نہ هو. جنهن جو سبب اهو آهي تہ جديد وجوديت جا گهڻا فڪري پهلو بہ وجودي فلسفي جهڙا آهن، جيڪي عالمي طور هزارين سالن کان موجود رهيا آهن ۽ سنڌ ان جو مرڪز رهي آهي. اهڙي قسم جي تحقيق جو وچور هن مقالي ۾ ”سنڌ جو وجودي فڪر ۽ جديد وجوديت“ نالي سان ڏنو ويو آهي ۽ مان سمجهان ٿو تہ جديد وجوديت بلڪل ڪو نئون اڇوتو فلسفو نہ هو بلڪ اهو هر دؤر ۾ دنيا جي هر خطي ۾ اڀرندو رهيو آهي، جنهن لاءِ ڪجهہ عالمن جو چوڻ آهي تہ اهو سماجي بحران ۾ انسان جي زوال دوران پيدا ٿيندو آهي ۽ ويهين صديءَ ۾ ٻن عالمي جنگين جي هولناڪ تباهي اهڙي صورتحال پيدا ڪئي جو وجودي فلسفو ابري آيو.

آءٌ سمجهان ٿو تہ وجودي فلسفي ۾ زندگيءَ جا سمورا رنگ موجود آهن، اهو وقت تي منحصر آهي تہ ڪهڙي وقت ۾ ڪهڙو پهلو ابري ٿو. باقي سنڌي ماڻهن جي نفسياتي ساخت ۾ وجودي فلسفو شامل آهي اهوئي سبب آهي جو اسان کي تقريباً هر سنڌي اديب ۾ اهڙا لاڙا ملن ٿا. پوءِ چاهي هو ڪهڙي بہ لاڙي جو هجي، مثال غلام رباني آگرو. هن جون ڪجهہ ڪهاڻيون جهڙوڪ، ”مان پل هجان“، ”آب حيات“، امر لعل هنڱوراڻيءَ جي ڪهاڻيءَ ”رانجهو سنڌيءَ رمز“، وغيره ۾ وجودي پهلو موجود آهن. جڏهن تہ ان وقت سنڌ ۾ اڃان جديديت جو لاڙو هو ئي ڪونہ. اسان کي سنڌيءَ ۾ ٻين بہ ڪيترن اديبن وٽ اهو لاڙو ملندو. مثال شيخ اياز جي شاعريءَ ۾ اهڙا ڪيترا شعر موجود آهن. مثال:

جيون	سارو	جک
پيار	بہ مري	ويو
وجي	رهي	آ رک

چوڌاري ساماٽا سور
پورب پڇم آ پيڙا
ڪوئي ڪنهن جو نہ آ دنيا ۾
ڪهڙو تنها جهان آ پيارا!

اهڙيءَ طرح اياز قادري، امرجليل، علي بابا، استاد بخاري، شمشيرالحيدري، نياز همايوني، تنوير عباسي وغيره جهڙن اديبن ۽ شاعرن وٽ اسان کي وجودي فڪر جا مختلف پهلو ضرور ملندا. نہ صرف ايترو بلڪ شاهہ لطيف، سچل سرمست، بيدل فقير، مرزا قليچ بيگ، مصري شاهہ وغيره وٽ بہ نمايان طور وجودي فڪر جا مختلف پهلو آهن ۽ اهي وجوديت يا وجوديت سان ملندڙ جلندڙ آهن. انهي جو مطلب تہ انهن سڀني وجودي فڪرن جو بنياد اسان کي انهن پهلوئن ۾ ڳولڻو پوندو.

مجموعي طور هن ٿيسز ۾ تحقيق دوران ڳالهہ سامهون آئي تہ سنڌيءَ جو اصلي فڪر وجودي آهي، جيڪو فطرتي آهي ۽ سنڌ ۾ موجود وجودي فڪر ڏاڍو مثبت ۽ زندگيءَ سان ڀرپور آهي ۽ انهيءَ فڪر جو تسلسل اسان کي هر دور ۾ ملي ٿو. سنڌي ادب ۾ شاعريءَ يا نثر ٻنهي ۾ اسان کي هن فڪر جون جهلڪيون ملن ٿيون. جيتوڻيڪ دنيا جي مختلف فڪرن جو اثر سنڌ تي ٿيو. جنهن ۾ اسلامي فڪر، مارڪسي فڪر، جديد وجوديت وغيره شامل آهن ۽ ساڳيءَ طرح سنڌ ۾ ايندڙ حملا آور قومن جي ثقافت، نفسيات جا اثر بہ سنڌ ۾ ٿيا. جنهن ۾ گهڻيون ئي رسمون ۽ رواج اڄ تائين سنڌ ۾ موجود آهن. مثال ڪاروڪاريءَ جي رسم، انا پرستي، وغيره. پر ڪا بہ قوم يا فڪر سنڌي فڪر مٿان حاوي ٿي نہ سگهيو. ڪجهہ وقت جو سحر رهڻ کان پوءِ آهستي آهستي سنڌي ثقافت ۽ فڪر وري ابري آيو ٿي. يا وري ٻاهرئين فڪر سان ملي ڪري ڪا اهڙي صورت اياري ٿي، جنهن ۾ وجودي فڪر نمايان هجي جيئن ”اسلام“. سنڌ ۾ اسلام کي فڪري طور صوفي مت ۾ قبول ڪيو ويو. بلڪ ائين چئجي تہ سنڌي ماڻهن اسلامي فڪر سان پنهنجو فڪر داخل ڪري صوفي مت جي شڪل کي اپاريو.

هن تحقيق مان اها ڳالهہ بہ سامهون آئي تہ سنڌ کي وڏ ۾ وڏ نقصان ڌارين جي مسلسل ڪاهن مان ٿيو سنڌ ۾ ماڻهن جي قتل و غارت، ڦرمار،

باهين وغيره هميشه ماڻهن کي نفسياتي، فڪري، سماجي ۽ معاشي طور نقصان پهچايو ۽ بي يقينيءَ واري ڪيفيت يا عدم تحفظ ڪري سنڌي ماڻهن ۾ ويڳاڻپ، ڏارين کان هيسيل رهڻ، انفراديت ۽ دهشت واري ڪيفيت رهي. سنڌي قوم پاڪستان ٺهڻ کان پوءِ جنهن صورتحال کان گذري تحقيق دوران اها ڳالهه سامهون آئي ته اها ڪا ايتري مثبت نه رهي آهي، سنڌي قوم جو فڪري، سماجي، معاشي طور رياستي پاليسين سان اختلاف هئڻ سبب سنڌي قوم ۾ ڪافي احساس محرومي ۽ عدم تحفظ پيدا ٿيو. جنهن جو سنڌي ادب ۾ اظهار ملي ٿو.

مجموعي طور اها ڳالهه هن مقالي جو جوهر آهي ته سنڌي فڪر جي الڳ انفراديت آهي، جيڪا سنڌي ادب ۾ هر دؤر ۾ مختلف روين ۾ ظاهر ٿي آهي ۽ خصوصاً 1947ع کان اسي واري ڏهاڪي ۾ ان کي اظهار جو ڀرپور موقعو مليو آهي.

ڪتابيات

سنڌي

1۔ اڀڙو جمال، ”ڪهاڻيون مضمون شخصيت“، ثقافت ۽ سياحت کاتو ڪراچي.
2۔ اڀڙو جمال، پشو پاشا، ورستي پبليڪيشن، ڪراچي، 1992ع
3۔ احمد فيروز، موتي مهراڻ جا، نيو فيلڊس پبليڪيشن ڪنڊيارو، ڇهريون دفعو.
4۔ بخاري استاد، اوتون جوتون، آگم پبليڪيشن، ايجنسي، حيدرآباد، 1983ع
5۔ بخاري استاد، گيت اسان جا جيت اسان جي، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، ڇاپو ٻيون، 1994ع
6۔ بخاري استاد، نہ ڪم نبريو نہ غم نبريو روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، ڇهريون ايڊيشن، 1993ع
7۔ اشرف طارق، ميرو ڏاڙيل، سهڻي پبليڪيشن، حيدرآباد، 1980ع
8۔ الانا غلام علي، لاش، (ناول) آر. ايڇ. احمد اينڊ برادرس، 1953ع
9۔ جليل امر، جڏهن مان نہ هوندس، موهن جو دڙو پبليڪيشن، ڪراچي.
10۔ جليل امر، ٽيون وجود، سڳند پبليڪيشن گهر، لاڙڪاڻو 1986ع
11۔ جليل امر، سڳند پبليڪيشن، لاڙڪاڻو چوٿون ايڊيشن، 1991ع
12۔ امر جليل، رني ڪوٽ جو خزانو نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد.
13۔ امر لعل هنگوراڻي، ادو عبدالرحمان.
14۔ اياز گل، موچون سرها گل، سنڌ اشاعت گهر، سڪرنڊ، 1978ع
15۔ ايشور چندر، ٽڏا چپ، نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد، 1980ع
16۔ ايڇ آءِ سدا رنگاڻي، ورهاڱي کان پوءِ سنڌي شعر جو چونڊ، ساهتيہ اڪادمي
17۔ ايڇ ٽي سورلي، پٽ جو شاهہ، سنڌيڪا اڪيڊمي، ڪراچي
18۔ آڏواڻي مهر چند ڀيرومل، قديم سنڌ، سنڌي ادبي بورڊ، ڇاپو ٽيون، سال 1992ع
19۔ آغا سليم، اونداهي ڌرتي روشن هٿ، نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد
20۔ آغا سليم، روشنيءَ جي تلاش، نيو فيلڊس حيدرآباد

21_ آغا سليم، اڻپورو انسان، نيو فيلڊس حيدرآباد

22_ آغا سليم، چنڊ جا تمنائي، نيو فيلڊس پبليڪيشن، پهريون ايڊيشن، 1992ع

23_ آغا سليم، پن ڇڻ ۾ چنڊ، نيو فيلڊس پبليڪيشن

24_ آگرو غلام رباني، افسانا

25_ بلوچ نبي بخش، ڊاڪٽر، رسمون رواج ۾ سوڻ ساڻ، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد

26_ بلوچ نبي بخش، ڊاڪٽر، سنڌي ٻولي ۽ ادب جي تاريخ، پاڪستان اسٽڊي سينٽر، سنڌ يونيورسٽي، 1990ع

27_ بگٽي قربان علي، شيخ اياز ۾ سندس شاعري، سنڌي ادبي سوسائٽي، حيدرآباد، 1976ع

28_ بلوچ محمد دائود، چار ڪهاڻيڪار چار نقاد، منصور پبليڪيشن، 1978ع

29_ بردو سنڌي، ٻوندون بس نہ ڪن، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي، ڄامشورو، 1988ع

30_ ٻوهيو الهداد، ڊاڪٽر، تنقيدون، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي

31_ پٺاڻ رشيد، ديس ستا دل وارا جاڳيا، سنڌ ادب اڪيڊمي، حيدرآباد، 1985

32_ امير احمد مخدوم، (مترجم)، چچ نامو سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1976ع

33_ مخدوم امير احمد(مترجم)، مرتب بلوچ نبي بخش ڊاڪٽر، تحفتہ الڪرام، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد

34_ جوڻيو ابراهيم (مترجم)، وحشي جيوت جا نشان، سنڌي ادبي بورڊ، حيدرآباد، 1979ع

35_ ٺڪر هيرو، قاضي قادن جو ڪلام، پوجا پبليڪيشن نيو دهلي، 1978ع

36_ پليجو رسول بخش، پسي ڳاڙها گل، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1991ع

37_ پليجو رسول بخش، انڌا اونڌا وڄ، انسائيڪلوپيڊيا ڪارپوريشن، حيدرآباد

38_ پليجو رسول بخش، سنڌي ذات هنجن، ملير ڪتاب گهر، حيدرآباد، 1983ع

39_ جعفري خيرالنساءَ، منهنجو تخليقي سفر، سنڌيڪا اڪيڊمي، ڪراچي، 1992ع

40_ برنس جيمس، مترجم محمد حنيف صديقي، سنڌ جي دربار، سال 1989ع

41_ جوڻيجو منصور قادر، سچ وڏو ڏوهاري آهي، مارئي فائونڊيشن، ڪراچي، 1987ع

42_ سيد جي ايم، سنڌو جي ساجاهہ، سورٺ پبليڪيشن آدرش نگر بمبئي، 1982ع واليم پهريون

43_ سيد جي ايم، سنڌو جي ساجاهہ، سورٺ پبليڪيشن آدرش نگر بمبئي، واليم ٻيو.

44_ جي ايم سيد، چونڊ ادبي مضمون ۽ ولايت جا خط، نئين سنڌ پبليڪيشن، ڪراچي، 1974ع

45_ جي ايم سيد، سنڌ ڳالهائي ٿي، سنڌيڪا اڪيڊمي، ڪراچي

46_ جويو محمد ابراهيم، مٺ مٺ موتين جي، نيو فيلڊس پبليڪيشن، ڪراچي، 1974ع

47_ جويو خاڪي، آزاد گهر جي وطن، سرس سنگت لاڙڪاڻو 1985ع

48_ جويو خاڪي، آسڻ جن آريج، سرس سنگت، لاڙڪاڻو 1985ع

49_ جتوئي حيدربخش، جيئي سنڌ، باباءِ حيدربخش اڪيڊمي، حيدرآباد، 1988ع

50_ ساقي جام، ڪاهوڙي ڪجن، پرهہ ڦٽي پبليڪيشن، 1985ع

51_ خواجہ محمد زمان شارح عبدالرحيم گروهڙي مترجم ڊاڪٽر دائودپوٽو "ابيات سنڌ" سنڌي ادبي سوسائٽي، ڪراچي.

52_ دودواڻي نرنجن، سنڌ جي زينت، سنڌيڪا اڪيڊمي، 1991ع

53_ ڏيپلائي محمد عثمان، سانگهڙ، نيو فيلڊس، حيدرآباد، 1993ع

54_ سانگي عبدالحسن، ڪليات سانگي.

55_ سبزوئي حميد، سهيڙيندڙ 4 مارچ ۽ اڄ جي شاگرد سياست، چاڻ پبليڪيشن حيدرآباد

56_ سجاولي سرويچ، آليون اکيون اٽيا وار، لاڙ پبليڪيشن سجاول، 1972ع

57_ سنگت، سنڌي شاعري نمبر، سنڌي پبليڪيشن جو اٺون ڪتاب، 1994ع

58_ سراج، سنڌي ٻولي، عظيم پبليڪيشن، حيدرآباد، 1964ع

59_ سراج، پڙاڏو سوئي سڏ، نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد.
60_ سرڪي شمس الدين، سنڌو ماٿر جي سڀيتا، سنڌ ادبي بورڊ، 1979ع
61_ سيال ذوالفقار، رڻ سچو رت ڦڙا، سنڌي اڪيڊمي، حيدرآباد، 1979ع
62_ سيد طاهر محمد ٺٽوي، مترجم نياز همايوني، تاريخ طاهري، سنڌي ادبي بورڊ
63_ شاهين يوسف، يوناني ڏند ڪٿائون، سنگم پبليڪيشن، حيدرآباد، 1987ع
64_ شيخ اياز، پوئري پري آڪاش، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1991ع
65_ شيخ اياز، سفيد وحشي، سنڌ سورهيہ پبليڪيشن، ڪراچي
66_ شيخ اياز، وڄون وسڻ آيون، نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1991ع
67_ شيخ اياز، پتڻ ٿو پور ڪري، سنيارا پبليڪيشن، ڪراچي 1982ع
68_ شيخ اياز، ڪپر ٿو ڪن ڪري، نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد 1986ع
69_ شيخ اياز، ڪٿي نہ ڀڄبو ٿڪ مسافر، سنڌي ادبي اڪيڊمي، 1997ع
70_ شيخ اياز، ڪاڪ ڪڪوريہ ڪاپڙي، ساهت پبليڪيشن، پارت، 1987ع
71_ شيخ اياز، ڪلي پاتم ڪينرو، ساهت سيا پبليڪيشن، الهاس نگر، 1987ع
72_ شيخ حفيظ، ساگر جي لهرن تي، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، 1991ع
73_ شورو مشتاق، ٽڪل جذبن جو موت، سهڻي ڌرتي پبليڪيشن هائوس، حيدرآباد
74_ عرساڻي شمس الدين، آزادي کان پوءِ سنڌي افسانوي ادب جي اوسر، انسٽيٽيوٽ آف سنڌالاجي.
75_ عباسي نجم، ناچڻي، زيب ادبي مرڪز سنڌ يونيورسٽي، ڄامشورو، 1982ع
76_ عباسي نجم، پٿر تي ليڪو، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد، 1984ع
77_ عباسي نجم، ايڏو سور سهي، زيب ادبي مرڪز، حيدرآباد، 1991ع
78_ عباسي نجم، دوکو، سهڻي پبليڪيشن، حيدرآباد، 1989ع

79_ عباسي نجم، ڪهاڻي جو قافلو نيو فيلڊس پبليڪيشن، 1986ع
80_ عباسي نجم، پروفيسر، سڳند پبليڪيشن، 1984ع
81_ عباسي نجم، تصوف جي چير ڦاڙ، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، 1987ع
82_ عباسي نجم، منهنجون بهترين ڪهاڻيون، سچائي اشاعت گهر، دڙو
83_ علي بابا، منهنجو ڪهاڻيون، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو 1994ع
84_ عباسي تنوير، ترورا، سهڻي پبليڪيشن، حيدرآباد 1988ع
85_ عباسي تنوير، شاهه لطيف جي شاعري، نيو فيلڊس، 1989ع
86_ عمر بن دائودپوٽو مضمون ۽ مقالا
87_ فهميده حسين ڊاڪٽر، شاهه لطيف جي شاعريءَ ۾ عورت جو روپ، ڀٽ شاهه ثقافتي مرڪز 1993ع
88_ فهميده حسين ڊاڪٽر، ادب تنقيد فن جي تاريخ، سنڌي ادبي بورڊ اڪيڊمي، ڪراچي، 1997ع
89_ قادري اياز، بلو دادا
90_ قليچ بيگ مرزا، سائوپن يا ڪارو پنو سنڌي ادبي بورڊ، 1988ع
91_ قليچ بيگ مرزا، ديوان قليچ، سنڌي ادبي بورڊ، 1989ع
92_ ڪيهر شوڪت، پل تي ويٺل هڪ نوجوان، رابيل پبليشنگ، لاڙڪاڻو 1979ع
93_ ڪرشن چندر، ترجمو ولي رام ولڀ، غدار، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو
94_ ڪرشن کٽواڻي، منهنجي منڙي سنڌ، سنڌيڪا اڪيڊمي، 1991ع
95_ گيانچنداڻي، سوڀو تاريخ جا وساريل ورق، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، 1992ع
96_ گدائي عبدالڪريم، پڪڙا ۽ پنهوار، ضلع ترقياتي، ائسوسيئشن، جيڪب آباد، 1975ع
97_ گدائي عبدالڪريم، سانيهه جا سور، ضلع ترقياتي ائسوسيئشن، جيڪب آباد، 1962ع
98_ گربخشاڻي هوتچند مولچند ڊاڪٽر، مقدمه لطيفي ورستي پبليڪيشن، ڪراچي

99_ گربخشاڻي، هوتچند مولچند، ڊاڪٽر، لنواريءَ جا لال، انتظاميہ جماعت درگاهہ
1973ع
100_ گرامي، غلام محمد، مشرقي شاعريءَ جا فني قدر ۽ رجحانات، سنڌي ادبي بورڊ،
حيدرآباد
101_ لئمبرڪ ايچ ٽي، سنڌ مسلمانن جي فتح کان اڳ، سنڌي ادبي بورڊ،
حيدرآباد
102_ ميمڻ عبدالمجيد، ڊاڪٽر، سنڌي ثقافت تي اسلامي اثرات، مهراڻ اڪيڊمي،
ڪراچي
103_ ميمڻ عبدالمجيد، سنڌي، سنڌي ادب جي تاريخ
104_ ميمڻ عبدالمجيد، سنڌي، شاهہ ڪريم جو ڪلام، روشني پبليڪيشن،
1995ع
105_ مرتب نواز علي شوق، سچل سارو سچ، سنڌ گريجوئيٽس ائسوسيئيشن،
1989ع
106_ مهر ممتاز، ويچار، آگم پبليڪيشن ايجنسي، حيدرآباد، 1980ع
107_ مهر ممتاز، سنڌ ۾ سنڌي ڪهاڻيءَ جي اوسر، ساهت ڌارا، پبليڪيشن،
1980ع
108_ موهن ڪلپنا، پيار ۽ باپ، محمد عمر طرفان ڇپايل ابن سينا هاسٽل،
لياقت ميڊيڪل ڪاليج، حيدرآباد
109_ موهن ڪلپنا، چاندوڪيءَ ۾ زهر، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، 1985ع
110_ موهن ڪلپنا، ٻہ ناول، سنڌي ساهت گهر، حيدرآباد، 1950ع
111_ مائوزيتنگ مترجم رسول بخش پليجو، ادب ۽ فن جي اهميت، سچائي
اشاعت گهر، ڏڙو، 1989ع
112_ ملڪ فتاح، ڪنول پاڙون پاتال ۾، سنڌي ادبين جي ڪوآپريٽو
سوسائٽي، حيدرآباد، 1976ع
113_ مغل سڪندر، ڊاڪٽر، ارتقا جي ڪهاڻي، سنڌي ادبي پبليڪيشن، ڪراچي،
1991ع
114_ ماڻڪ، ساهہ مٺ ۾، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، 1992ع

115_ ماڻڪ، تي ناوليٽ، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو 1992ع
116_ مگسي عبدالله پروفيسر، سنڌي جي تاريخ جو جديد مطالعو سنڌيڪا اڪيڊمي، 1994ع
117_ مرتب مقبول احمد ڀٽي، ڪليات مصري شاهہ، مصري شاهہ ميموريل ڪوآپريٽو ڪائونسل، نصرپور، 1961ع
118_ مرتب قاضي عبدالغفور هالائي، گل محمد هالائي، ديوان گل، آر ايچ احمد ائينڊ برادرس، حيدرآباد، 1956ع
119_ منگهارام ملڪاڻي، سنڌي نثر جي تاريخ، روشني پبليڪيشن، ڪنڊيارو، 1993ع
120_ مغل سڪندر، ارتقا جي ڪهاڻي، سنڌي ادبي پبليڪيشن، ڪراچي، 1991ع
121_ مولائي شيدائي، رحيمداد، تاريخ تمدن سنڌ، سنڌي يونيورسٽي، ڄامشورو، 1959ع
122_ مولائي شيدائي، رحيم داد، جنت السنڌ، سنڌي ادبي بورڊ
123_ مولائي شيدائي، رحيم داد، قديم سنڌ، سنڌي ادبي بورڊ، 1992ع
124_ مترجم حافظ خير محمد واحدي، لب تاريخ سنڌ، سنڌي ادبي بورڊ، 1989ع
125_ منگي عبدالقادر، ٿر، ٿر پبليڪيشن، مٺي، 1993ع
126_ نور افروز ورهاڱي کان پوءِ سنڌي ناول جي ارتقا، ٿيسز سنڌ يونيورسٽي
127_ نورالهديٰ شاهہ، جلاوطن، نيو فيلڊس پبليڪيشن، حيدرآباد
128_ وليم شيڪسپيئر، ترجمو مرزا قليچ بيگ، شاهہ ايليا، سنڌي ادبي بورڊ، 1977ع

اردو

1- اشرف تھانوی مولانا، ترجمہ و تفسیر القرآن الحکیم
2- انور سدید ڈاکٹر، اردو ادب کی تحریکیں، انجمن ترقی اردو پاکستان، اول، 1983ع
3- افتخار جالب، نئی شاعری، نئی مطلوعات، لاہور، 1966ع
4- ایمل برنر، مارکسزم کیا ہے؟ پیپلز پبلیشنگ ہائوس، لاہور، 1987ع

5- انجم اعظمی، ادب اور حقیقت، کراچی اشاعت گھر، 1997ع
6- انتظار حسین، فلسفے کی نئین تشکیل، سنگ میل پبلیکیشنز، لاہور
7- ایرک فراہم، ترجمہ، قاضی جاوید، صحتمند معاشرہ، وین گارڈ باکس لمیٹیڈ، 1991ع
8- تاراچند ڈاکٹر، تمندن ہند پر اسلامی اثرات، مترجمہ مسعود احمد، مجلس ترقی ادب لاہور، 1964ع
9- جالبی جمیل ڈاکٹر، ارسطو سے ایلیٹ تک، نیشنل بک فائونڈیشن، کراچی
10- چوہدری غلام رسول، مذاہب عالم کا تقابلی مطالعہ، علمی کتاب خانہ لاہور، 1988ع
11- حسن محمد ڈاکٹر، اردو ادب میں رومانوی تحریک، دانش محمد امین ال ول لکھنو، 1955ع
12- سجاد ظہیر، روشنائی، مکتبہ اردو، لاہور، 1976ع
13- رائیپوری اختر حسین ڈاکٹر، ادب اور انقلاب، نفیس اکیڈمی، کراچی
14- سبط حسن، نوید فکر، مکتبہ دانیال کراچی، 1985ع
15- سبط حسن، موسیٰ سے مارکس تک، مکتبہ دانیال، کراچی
16- سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقا، مکتبہ دانیال، کراچی
17- سلیم اختر ڈاکٹر، تین بڑی نفسیات دان، سنگ میل پبلشرز، لاہور، 1994ع
18- سید ندوی علامہ، عرب وہند کے تعلقات، اردو اکیڈمی سندہ، کراچی، 1987ع
19- سید سخی حسن نقوی، ہمارا قدیم سماج، ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی، 1972ع
20- سلامت اللہ خان، ارنسٹ ھیمگوی، ترقی اردو بیورو، دہلی، 1980ع
21- سی ای قادر پروفیسر، فلسفہ جدید اور اس کے دبستان، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، لاہور، 1981ع
22- شرما شرت ڈاکٹر، قدیم ہندستان میں شودر، ترقی اردو بورڈ، دہلی، 1979ع
23- شرین مجید، مقالات فیض، فیروز سنز لاہور، بار اول، 1930ع
24- شیخ احمد سرہندی، مکتوبات امام ربانی

25- ظہیر کاشمیری، ادب کے مادی نظریئے، کلاسک پبلشرز، لاہور، 1975ع

26- عبدالسلام خورشید، انسان اور امن، ہمدرد فائونڈیشن پریس، کراچی

27- عتیق احمد، مضامین پریم چند، انجمن ترقی اردو پاکستان، 1981ع

28- فریدالدین روفیسر، وجودیت، نگارشات لاہور، 1986ع

29- فریدالدین پروفیسر، قدیم ہندستانی فلسفہ

30- قاضی قیصرالسلام، فلسفی کے بنیادی مسائل، نیشنل بوک فائونڈیشن، کراچی، 1976ع

31- قاضی جاوید، ہندی مسلم تھذیب، لاہور، 1983ع

32- قاضی جاوید، برصغیر میں مسلم فکر کا ارتقا

33- قاضی جاوید، پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، سنگ میل پبلی کیشنز لاہور، 1993ع

34- قدوس اعجاز الحق، تذکرہ صوفیائے سندہ، اردو مرکز، لاہور، 1975ع

35- کامل قریش ڈاکٹر، اردو اور مشترک ہندستانی تہذیب، اردو اکادمی دہلی، 1987ع

36- کارل ساگال، ترجمہ منصور سعید، کائنات، فکشن ہائوس، 1996ع

37- کوسمبس ڈی ڈی، قدیم ہندستان کی ثقافت تاریخی پس منظر میں، ترقی اردو بورڈ، نئی دہلی

38- لطیف اللہ پروفیسر، تصوف اور سریت، ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ، لاہور، 1991ع

39- مبارک علی ڈاکٹر، تاریخ اور آج کی دنیا، نگارشات، لاہور، 1981ع

40- مبارک علی ڈاکٹر، کیا نائومل غدار تھا، آگہی پبلیکیشنز، حیدرآباد

41- مقالات سرسید احمد خان، لاہور، جلد اول، 1962ع

42- مزاحمتی ادب، اکادمی ادبیات پاکستان، 1995ع

43- ممتاز حسین، ادب اور شعور، اردو اکیڈمی سندہ، کراچی، 1961ع

44- نسیم شاہد، سارتر کے مضامین، کاروان ادب ملتان، 1991ع

45- نعیم احمد، تاریخ فلسفہ جدید، علمی کتاب گھر، لاہور

46- وی ایف آگیف، سندہ تاریخ کے آئینے میں، نائو کا دانیال، کراچی، 1989ع

47- وحید عشرت ڈاکٹر، فلسفہ کیا ہے؟ سنگ جیل پبلیکیشنز، لاہور، 1987ع
48- ولیم جیمس، ترجمہ ندوی عبدالباری، فلسفہ نتائجیت، نفیس اکیڈمی اردو بازار، لاہور، 1987ع

سنڌي رسالا

1. مهراڻ، جلد 12 سال 1963، سنڌي ادبي بورڊ.
2. مهراڻ، 1978/2، سنڌي ادبي بورڊ.
3. مهراڻ 2، 1/ 1960، سنڌي ادبي بورڊ.
4. مهراڻ 1/2 1962، سنڌي ادبي بورڊ.
5. مهراڻ، جلد 19 نمبر 2/1 ، 1970، سنڌي ادبي بورڊ.
6. مهراڻ نمبر 4/3، 1955، سنڌي ادبي بورڊ.
7. مهراڻ، 3 جلد 4 سال 1955، سنڌي ادبي بورڊ.
8. مهراڻ، 4/4، 1955، سنڌي ادبي بورڊ.
9. مهراڻ، 1956/3، سنڌي ادبي بورڊ.
10. مهراڻ، اونهارو 1955، سنڌي ادبي بورڊ.
11. مهراڻ، سرءُ 1955، سنڌي ادبي بورڊ.
12. مهراڻ، شاعر نمبر، سنڌي ادبي بورڊ.
13. مهراڻ، 1977/3، سنڌي ادبي بورڊ.
14. مهراڻ، 1962/4، سنڌي ادبي بورڊ.
15. مهراڻ 2/ 1962، سنڌي ادبي بورڊ.
16. مهراڻ، 1963/1، سنڌي ادبي بورڊ.
17. مهراڻ،1_2/ 1970، سنڌي ادبي بورڊ.
18. مهراڻ، 1963/3، سنڌي ادبي بورڊ.
19. سنگت، سنڌي شاعري نمبر، سنگت پبليڪيشن جو ائون ڪتاب.
20. سهڻي، امر جليل، نمبر 1973 سيپٽمبر.
21. سهڻي، نسم ڪرل نمبر.
22. ماهوار الرحيم، سنڌي شاهه ولي الله اڪيڊمي حيدرآباد، 1989.
23. ماهوار سنڌو، ادب اڪيڊمي ڪراچي، سيپٽمبر 1986.
24. سويرا، آگسٽ، سيپٽمبر 1952ع، نيا اداره لاهور.

25. سویرا، نومبر 1952، نیا ادارہ لاھور.

ENGLISH

1. Annual report of theosophical society for year ended 30.09.1946.
2. Bertrand Russell, History of western Philosophy, London (George Allen & UN win LTD 1974) Seventh Edition.
3. Bertrand Russell, Mysticism and Logic (penguin Books) 1954.
4. Brown J.A.C, The distressed Mind, London Watts & Co second edition. 1949.
5. Camus Albert, The Myth of Sisyphus, Hamish Hamilton London first edition.
6. Chatoo Padhyaya, Debipasad, Lokayata people publishing House New Delhi July 1959.
7. Chatoo Padhyaya, Phenomenoogy and Indian Philosophy, Indian Council of Phil: Research New Delhi 1992.
8. D. chesnkov, Historical Materialism, first 1969 union of socialist republics.
9. Dr. Abid Hussain, the national culture of India, Bombay 1951.
10. Editor in chief, Mortimer J. Adler, “Great books of western world 50 Marx. London.
11. Freud Sigmoid, Basic Principal of Psychoanalysis, London.
12. Heinrich Zimmer. Philosophy of India London III 1957.

13. M. Gurbaxani, Mysticism in the early nineteenth century Poetry of English, Poona june 1928.
14. Encyclopedia of Religion and Ethic, Vol. VII James Hastings.
15. International Encyclopedia of the social science, volume 9, the Macmillon company & the Free press, New York.
16. Karl Marx, The Poverty of Philosophy, foreign languages, Publishing House Moscow.
17. K. h Sabirov, "What is communism" progress publishers first 1997.
18. Martin Heidegger, Being and time London 1962.
19. Modern theory Hugh Shearman theosophical, Publishing House Adyar Madras 20 India 1954.
20. New World dictionary of America Webster's English third College edition.
21. Pargter F.E, Ancient Indian Historical Tradition, London 1927.
22. Radha Krishna, Indian Philosophy, Vol. I London 8th Edition.
23. Russell Bartend, History of western Philosophy, London (George Allen & UN win LTD 1974) Seventh Edition.
24. Sartre Jean Paul, Being and Nothingness, 1957, Methuen and cop. Ltd.
25. Jean Paul Sartre "What is literature" Meth UN & co LTD 1966.
26. Sigmord Freud, Collected papers, Vol. IV London 1956.
27. Radha Krishna, Indian Philosophy Vol.2 London 8th editon.
28. Sudhi Pardhan, Marxist Cultural Movement in India, Pustak Bipani India.
29. The Sindh report (A province in turmoil Sohail Mehmood).
30. The Encyclopedia of Britannica Vol.10.

31. V. Afanasaf, Marxist Philosophy, Progress Publishers Moscow 3rd Edition 1968.

32. V. Brodov, Indian Philosophy in Modern times, progress publishers Moscow 1984.

33. V. Karapivin, what is dialectical Materialism, progress publishers Moscow.

34. Will Durant, the story of philosophy, London Ernest Benin Limited III 1955